MIRCEA

ELIADE



De la Zalmoxis la Genghis-Han

HUMANITAS

MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907—Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filozofia Renaşterii (1928) şi la Calcutta, India (decembrie 1928—decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filozofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gîndirii şi practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistică, ţine cursuri de filozofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ţinute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade") a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filozofice (prima ediţie a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar şi revoluţia în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos de Oriente* (1943).

Techniques du Yoga (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane* (1957) – *Le Sacré et le profane* (1965); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Birth and Rebirth* (1958) – (*Naissances mystiques* (1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest* (1969) – *La Nostalgie des origines* (1970); *De Zalmoxis à Genghis-Khan* (1970); *Religions australiénnes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I—III (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

De la ZALMOXIS la GENGHIS-HAN

Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale

Traducere de
MARIA IVĂNESCU
și
CEZAR IVĂNESCU



HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Vinieta: Coif de argint aurit din tezaurul de la Agighiol (detaliu)

Într-o primă ediţie această traducere a apărut la
Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980.

ISBN 973-28-0554-4

Prefaţă la traducerea românească

Cînd m-am hotărît să adun în volum cîteva studii despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei orientale, speram că voi avea răgazul să redactez măcar încă două mici monografii, una despre Colinde şi sărbătorile de iarnă, şi cealaltă despre Căluşari şi dansurile cathartice. Dar aceste monografii n-au putut fi încheiate la timp ca să fie incluse în *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, Payot, 1970), şi le-am amînat pentru o ediţie ulterioară. (Cf. deocamdată „Notes on the Căluşari", în *The Gaster Festschrift The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, vol. 5, 1973, pp. 115–122; „Observations on European Witchcraft", în *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago, University Press, 1967, pp. 78–85, 129–130). Dar cîteva cursuri şi Seminarii recente, ţinute la Universitatea din Chicago — despre mitologiile morţii şi riturile funerare, despre urmele scenariilor iniţiatice în ceremonialele grupărilor tinereşti, specifice societăţilor rurale din România şi Europa orientală, şi, mai ales, despre necesitatea integrării materialelor etnologice şi folclorice europene în orizontul istoriei universale a religiilor — m-au convins că *De Zalmoxis à Gengis-Khan* trebuie completat cu un al doilea volum, în care, alături de studiile despre Colinde şi Căluşari, toate aceste probleme vor fi analizate cu atenţia pe care o merită. De data aceasta cartea, deşi alcătuită ca şi *De Zalmoxis à Gengis-Khan* din mici monografii în legătură cu materialele etnografice şi tradiţiile folclorice româneşti, se va adresa în primul rînd istoricilor religiilor şi istoricilor culturii.

Într-adevăr, aşa cum am observat deja în volumul II din *Histoire des croyances et des idées religieuses* şi voi arăta pe larg în volumul III, tradiţiile folclorice constituie o mină inepuizabilă de informaţii istoric-religioase, deocamdată insuficient exploatate sau greşit interpretate. Este drept, metodologia acestui nou demers, care vizează

promovarea materialelor folclorice la rangul de documente istoric-religioase, nu este încă pusă la punct. (Ea va constitui, fără îndoială, una din principalele preocupări ale tinerei generații de istorici ai religiilor.) Dar chiar în această fază inițială a cercetărilor nu mai pot fi trecute sub tăcere rolul și importanța tradițiilor religioase populare într-o istorie cu adevărat *universală* a religiilor. Analiza „creștinismului cosmic“, specific populațiilor rurale din Europa orientală, schițată în cartea de față (capitolul VIII) și continuată în volumul II din *Histoire des croyances* (capitolul XXX), va fi completată în volumul III. Dar valoarea de documente istorice a tradițiilor folclorice se verifică și în alte zone culturale. Atît hinduismul și Islamul, cît și istoria religioasă a Chinei, a Japoniei sau a Americii Centrale își descoperă noi dimensiuni și noi valori în măsura în care sînt corect și exhaustiv analizate tradițiile religioase populare, și sînt descifrate, pe de o parte originile lor protoistorice, iar pe de alta raporturile lor cu sistemele culturale și teologiile dominante.

Nu este deloc întîmplător că redactarea studiilor despre Colinde și Călușari, despre mitologia morții și ceremonialele inițiatice la români înaintează paralel cu redactarea volumului III din *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Exegeza materialelor românești și sud-est europene înlesnește analiza tradițiilor religioase populare din India, Asia Centrală, Extremul Orient și Mesoamerica, și este, la rîndul ei, validată de rezultatele obținute în aceste arii culturale exotice.

*
* *

Ca și pentru traducerile în limbile engleză, italiană, germană, spaniolă și japoneză, am corectat greșelile de tipar care se strecuraseră în textul francez, și am completat indicațiile bibliografice. Pentru traducerea de față am adăugat, în plus, un număr de publicații mai recente. N-am încercat, totuși, să înregistrez ultimele contribuții apărute în țară; pe de o parte, pentru că volumul se adresează mai ales cititorilor nespecialiști, pe de altă parte pentru că bibliografia folcloristică recentă este ușor accesibilă cercetătorilor români.

MIRCEA ELIADE

Chicago University, 25 noiembrie 1978

Cuvînt înainte

În paginile care urmează ne propunem să prezentăm ceea ce este esențial în religia geto-dacilor și cele mai importante tradiții mitologice și creații folclorice ale românilor. Aceasta nu implică, cu necesitate și în amănunțime, continuitatea între universul religios al geto-dacilor și acela care se lasă descifrat în tradițiile populare românești. Dacă vrem să vorbim de „continuitate“, ea trebuie căutată la un nivel mai adînc decît cel circumscris de istoria geto-dacilor, a daco-romanilor și a descendenților lor, românii. Căci cultul lui Zalmoxis, de exemplu, la fel ca și miturile, simbolurile și ritualurile care stau la baza folclorului religios al românilor, își au rădăcinile într-o lume de valori spirituale care precede apariția marilor civilizații ale Orientului Apropiat antic și ale Mediteranei. Ceea ce nu vrea să spună, totuși, că toate concepțiile religioase ale geto-dacilor sînt cel puțin „contemporane“ cu cele pe care le descifrăm în tradițiile populare românești. S-ar putea ca un obicei agrar din zilele noastre să fie mai arhaic decît, de exemplu, cultul lui Zalmoxis. Se știe că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la țăranii din Europa centrală și sud-orientală la începutul secolului al XX-lea păstrau fragmente mitologice și ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer.

Lucrarea aceasta nu constituie o istorie religioasă a Daciei. Dată fiind sărăcia documentelor, este de altfel îndoielnic că o asemenea istorie ar putea fi scrisă vreodată. Oricum, cercetările arheologice nu și-au epuizat încă surprizele. Și, în ciuda unui efort considerabil, tradițiile populare românești sînt încă insuficient cunoscute. Atît timp cît nu vom dispune de un *corpus* comparabil celui furnizat de Oskar Loorits prin *Grundzüge der estnischen Volksglauben*, orice efort de sinteză ar fi prematur.

Deocamdată, nu putem avansa în cunoașterea vieții religioase a acestei regiuni a Europei decît prin monografii independente, deși complementare. Am reunit în acest volum o serie de studii privind

originile religioase ale numelui etnic al dacilor, cultul lui Zalmoxis, mitul cosmogonic *popular* (adică singurul care este atestat în tradiţiile folclorice ale românilor), semnificaţiile mitico-rituale ale legendelor despre întemeierea unui stat (Moldova) şi construcţia unei mînăstiri (Argeş), anumite credinţe populare în legătură cu magia şi extazul, mătrăguna şi culesul ierburilor de leac, în sfîrşit mitologiile care stau la baza capodoperelor poeziei epice româneşti.

Inutil să precizăm că demersul nostru este acela al unui istoric al religiilor: nu poate fi vorba să ne substituim folcloristului, arheologului sau specialistului în istoria veche a Europei orientale. Am încercat să decriptăm în documente semnificaţiile lor profunde, de multe ori camuflate, degradate sau uitate. Şi pentru că semnificaţia unei credinţe sau a unui comportament religios nu se dezvăluie decît în lumina comparaţiilor, n-am ezitat să situăm documentele noastre în perspectiva istoriei generale a religiilor. Într-adevăr, numai în universul valorilor specifice vînătorilor şi războinicilor, şi mai ales în lumina riturilor iniţiatice militare, numele etnic al dacilor îşi revelează semnificaţia sa religioasă primitivă. La fel, cultul lui Zalmoxis nu poate fi înţeles decît după ce se dezvăluie sensul iniţiatic al ocultării şi epifaniei zeului. Mitul cosmogonic românesc îşi revelează trăsăturile sale specifice după ce descifrăm nu numai preistoria „dualismului" balcanic şi central-asiatic, dar şi sensul ascuns al „oboselii lui Dumnezeu" după ce a creat Pămîntul, expresie surprinzătoare a unui *deus otiosus* reinventat de creştinismul popular într-un efort disperat de a-l desolidariza pe Dumnezeu de imperfecţiunile lumii şi de apariţia răului.

Am putea continua amintind că, pentru un istoric al religiilor, mitul întemeierii principatului Moldovei îşi are rădăcinile în concepţia arhaică a „vînătorii rituale"; legenda Mînăstirii Argeş îşi revelează simbolismul nu numai cînd este pusă în legătură cu riturile de construcţie, dar mai ales cînd i se descoperă sensul primordial al unui tip primitiv de sacrificiu uman; cea mai răspîndită baladă românească, *Mioriţa*, ilustrează, pe lîngă o mitologie a morţii, abia creştinată, persistenţa unei teme arhaice, specifică culturilor de vînători şi păstori, îndeosebi funcţia oraculară a animalului; sau că, în cultul mătrăgunei se prelungeşte, „folclorizată" şi degradată, venerabila credinţă în iarba Vieţii şi a Morţii.

Ar fi de prisos să enumerăm toate temele discutate în diversele capitole ale cărţii. Dar este important să subliniem interesul unor asemenea cercetări pentru istoria generală a religiilor. Aceste pagini

au fost scrise nu atît pentru a ne aduce contribuția proprie la cercetările istoricilor, folcloriștilor sau româniștilor, cît pentru a ilustra posibilitățile unei hermeneutici a universurilor religioase arhaice și populare, altfel spus a creațiilor spirituale lipsite de expresie scrisă, și, în general, de criterii cronologice valabile. Am elaborat această carte în timp ce studiam anumite probleme privind religiile „primitivilor". Și nu o dată dificultățile pe care le întîmpinam erau de același ordin. Mai întîi, documentele prezentate de primii exploratori, misionari și etnologi au fost adunate cu aceleași prejudecăți ideologice care caracterizau primele colecții de documente folcorice. Pe deasupra, societățile „primitive", ca și tradițiile „folclorice", constituiau subiecte de studiu care nu aparțineau universului de valori exemplare întrupate în cultura occidentală — adică într-o cultură definită de creații înregistrate într-un timp istoric linear.

Din fericire, progresele realizate de curînd în cunoașterea culturilor „primitive" ne dau speranțe. Aceste universuri de valori spirituale arhaice vor îmbogăți lumea occidentală nu doar prin contribuții de vocabular (*mana, tabu, totem* etc.) sau de istorie a structurilor sociale. Am stăruit în altă parte asupra posibilităților deschise de confruntarea cu creațiile civilizațiilor arhaice. Istoricul religiilor aspiră să-și lărgească această confruntare cercetînd culturile populare și *folk-religiile* Europei, Asiei, și ale celor două Americi, așteptînd elaborarea unei hermeneutici care îi va permite într-o zi să înțeleagă mai puțin imperfect valorile religioase ale societăților preistorice. Aceste cercetări și aceste speranțe se înscriu de altfel într-unul din proiectele cele mai viguroase, și de asemenea cele mai novatoare, din a doua jumătate a secolului al XX-lea: curentul cultural care urmărește studiul și cunoașterea lumilor exotice, arhaice și „populare". Nimic mai pasionant și mai stimulant pentru conștiința occidentală decît efortul de a înțelege creațiile atîtor „preistorii" și „protoistorii" (chiar „istorii provinciale" care au gravitat în marginea imperiilor și au supraviețuit căderii lor), creații acumulate și conservate de milenii în culturile exotice, primitive și „folclorice".

***

Textele reunite în acest volum au fost redactate la date diferite și, cu excepția capitolelor II și VIII, au apărut în revistele următoare: *Numen* (cap. I), *Revue de l'Histoire des Religions* (cap. III), *Revue des Études Roumaines* (cap. IV, V), *Acta Historica* (cap. VI). Studiul

despre cultul mătrăgunei în România (cap. VII) a fost tradus după manuscrisul românesc prin grija Institutului Francez din București și publicat în *Zalmoxis. Revue des Études Religieuses* (vol. I, 1938). Celelalte texte au fost citite și corectate de excelenții noștri prieteni, profesorul Jean Gouillard (capitolele I, III, IV, V, VI) și domnișoara Jacqueline Desjardin (cap. II și VIII). Este pentru noi o mare plăcere să le exprimăm toată recunoștința noastră. Sîntem la fel de îndatorați prietenului nostru, profesorul Georges Dumézil, care și-a dat osteneala să corecteze șpalturile și să amelioreze textul.

MIRCEA ELIADE
Universitatea din Chicago, iulie 1969.

CAPITOLUL I

DACII ȘI LUPII

Semnificații religioase ale numelor etnice

După Strabon (304: VII, 3, 12), dacii se numiră mai întîi *dáoi* (οὓς οἶμαι Δάους χαλεῖσθαι τὸ παλαιόν). O tradiție conservată de Hesychius ne informează că *dáos* era numele frigian al „lupului". P. Kretschmer explicase acest cuvînt prin rădăcina **dhāu*: „a apăsa, a strînge, a sugruma"[1]. Dintre vocabulele provenite din această rădăcină, notăm lidianul Kandaules, numele zeului trac al războiului, Kandáon, ilirianul *dhaunos* (lup), zeul Daunus etc.[2] Orașul Daoús-dava, în Moesia Inferior, între Dunăre și Haemus[3], însemna literalmente „satul lupilor"[4].

Deci dacii se numeau ei înșiși mai de demult „lupi" sau „cei care sînt asemeni lupilor", cei care seamănă cu lupii.[5] Tot după Strabon (VII, 3, 12; XI, 508, 511, 512), sciții nomazi la est de Marea Caspică purtau de asemenea numele de *dáoi*. Autorii latini

---

[1] P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, pp. 388, 221, 214.

[2] J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Berne, 1951 și urm., 235; G. Kazarow, „Zur Geographie des alten Thrakiens" (*Klio*, XII, N. F. IV, 1929, pp. 84–85), p. 84; cf. și G. Mateescu, în *Ephemeris Dacoromana*, I, p. 208. Despre Daunus, vezi F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra, 1938, pp. 206 și urm. Despre Kandáon, cf. O. Masson, *Kratylos*, II, 1957, p. 64.

[3] Ptolemeu, III, 10, 6; Kazarow, *Klio*, p. 84.

[4] Pentru *dava* „așezare", v. W. Tomaschek, *Die alten Thrakern (Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130, 1893), II, p. 70. Tomaschek punea în legătură *daci, daī* cu *dava* (*ibid.*, I, p. 101). Altfel spus, el înțelegea prin numele etnic de daci „locuitori ai *davae*-lor". În ultima sa sinteză asupra istoriei românilor, N. Iorga accepta explicația lui Tomaschek; cf. *Histoire des Roumains*, I, i, București, 1937, p. 149. Despre *dava* vezi E. Lozovan, „Le «vilage» dans la toponymie et l'histoire roumaines" (*Zeitschrift f. romanische Philologie*, 1957, pp. 124–144).

[5] F. Altheim observă că numele de *dāci* este format, ca și acela de *luperci*, cu un sufix adjectival (*op. cit.*, p. 212). Vezi și E. Lozovan, „Du nom ethnique des Daces" (*Revue Internationale d'Onomastique*, 13, 1961, pp. 27—32).

îi numeau *Dahae*, şi unii istorici greci *dáai*.[6] Numele lor etnic deriva foarte probabil din iranianul (saka) *dahae*, „lup“.[7] Dar asemenea nume nu constituiau o excepţie printre indo-europeni. La sud de Marea Caspică se întindea Hyrcania, adică în iraniana orientală Vehrkana, în iraniana occidentală Varkana, lit. „ţara lupilor“ (de la rădăcina iraniană *vehrka*, „lup“). Triburile nomade care o locuiau erau desemnate de autorii greco-latini cu numele de hyrkanoi, „lupii“.[8] În Frigia se afla tribul Orka (Orkoi).[9]

Să mai amintim pe lykaonii din Arcadia[10], şi Lycaonia sau Lucaonia din Asia Mică, şi mai ales pe Zeus Lykaios arcadianul[11] şi Apollon Lycagenetul; această ultimă poreclă a fost explicată ca însemnînd „al lupoaicei“, „cel născut de lupoaică“, adică născut de Lêto schimbată în lupoaică[12]. Numele tribului samnit al lucanilor[13] deriva după Heraclid din Pont (*Fragm. Hist. Gr. 218*), de la Lycos, „lup“. Vecinii lor, hirpinii, îşi luau numele de la *hirpus*, numele samnit al „lupului“[14]. La poalele muntelui Soracte trăiau hirpii sorani, „lupii din Sora“ (cetatea volscă). După tradiţia conservată de Servius, un oracol îi îndemnase pe hirpii sorani să trăiască „precum lupii“, adică din pradă (*lupos imitarentur, i.e. rapto viverent*[15]). Într-adevăr ei erau scutiţi de impozite şi de serviciul militar (Plinius, *Hist. Nat.*, VII, 19), căci ritul lor bianual — care consta în a merge cu picioarele goale pe cărbuni aprinşi — era considerat ca asigurînd fecunditatea ţinutului. Acest rit şamanic, ca şi felul de a trăi „ca lupii“, reflectă concepţii religioase destul de arhaice.

---

[6] Cf. Tomaschek, articolul „Daci“, PW, IV, 1945–1946.

[7] Cf. H. Jacobsohn, *Arier und Ugrofinnen* (1922), pp. 154 şi urm.; P. Kretschmer, „Zum Balkanskythischen“ (*Glotta*, XXIV, 1935, pp. 1–56), p. 17.

[8] Cf. Kiessling, PW, IX, 454–518.

[9] Cf. R. Eisler, *Man into Wolf*, Londra, 1951, p. 137.

[10] Cf. Eisler, p. 133.

[11] Despre Zeus Lykaios vezi A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, pp. 70 şi urm.

[12] A se vedea bibliografia la Eisler, p. 133.

[13] Scris Lycani pe monedele din Metapont, c. 300 *a. Chr.*; cf. Eisler, p. 134.

[14] Servius, *Aen.* XI, 785: *lupi Sabinorum lingua „hirpi“ vocantur*. Cf. Strabon, V, 250; despre hirpini, vezi şi F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 66 şi urm.

[15] Despre *hirpii sorani*, a se vedea şi F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 262 şi urm.

E inutil să mai amintim şi alte exemple.[16] Să notăm numai că triburile cu nume de lup sînt atestate în regiuni destul de depărtate ca Spania (Loukentioi şi Lucenses în Calaecia celtiberică), Irlanda şi Anglia. Acest fenomen nu este, de altfel, limitat la indoeuropeni.

Faptul că un popor îşi trage denumirea etnică de la numele unui animal are întotdeauna o semnificaţie religioasă. Mai precis, acest fapt nu poate fi înţeles decît ca expresie a unei concepţii religioase arhaice. În cazul de care ne ocupăm, pot fi luate în considerare mai multe ipoteze. Se poate mai întîi presupune că poporul îşi trage numele de la un zeu sau de la un strămoş mitic lycomorfi, sau care s-au manifestat sub forma unui lup. Asia Centrală cunoaşte, în mai multe variante, mitul însoţirii dintre un lup supranatural şi o prinţesă, însoţire care ar fi dat naştere fie unui popor, fie unei dinastii. Vom reveni mai departe asupra acestui mit. Dar la daci nu avem nici un fel de atestare în acest sens.

O a doua ipoteză ni se oferă: dacii şi-ar fi luat numele de la un grup de fugari; fie imigranţi veniţi din alte regiuni, fie tineri certaţi cu justiţia, dînd tîrcoale ca lupii sau ca haiducii în jurul satelor şi trăind din pradă. Fenomenul este amplu atestat din cea mai îndepărtată antichitate şi supravieţuia în Evul Mediu. Este important să distingem între: 1) adolescenţiii care pe durata probei iniţiatice trebuiau să se ascundă departe de sate şi să trăiască din pradă; 2) imigraţii căutînd noi teritorii în care să se stabilească; 3) cei *în afara legii* sau fugarii în căutarea unui azil. Dar toţi aceşti tineri se comportau ca „lupii", erau numiţi „lupi", sau se bucurau de protecţia unui zeu-lup.

În timpul probei acel *couros* lacedemonian ducea un an întreg o viaţă de lup: ascuns în munţi trăia din prăzi, avînd grijă să nu fie văzut de nimeni.[17] La numeroasele popoare indo-europene,

---

[16] Se găsesc în număr destul de mare în Eisler, *Man into Wolf*, pp.132–140 şi Richard v. Kienle, „Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme" (*Wörter und Sachen* 14, 1932, pp. 25–26), spec. pp. 32–39. Despre argieni, care se numeau „lupi", cf. Altheim, *op. cit.*, p. 211. A se vedea şi P. Kretschmer, „Der Name der Lykier und andere kleinasiatischen Völkernamen" (*Kleinasiatische Forschungen*, I, 1927, pp. 1–17).

[17] Cf. H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, Lille, 1939, pp. 540 şi urm., despre cryptie şi lycantropie. A se vedea şi M. Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, 1959, p. 229.

emigrații, exilații și fugarii erau numiți „lupi". Deja în legile hittite se spunea despre un proscris că „devenise lup".[18]

Și în legile lui Eduard Confesorul (circa 1 000 e.n.), proscrisul trebuia să poarte o mască cu cap de lup (*wolfhede*).[19] Lupul era simbolul fugarului, și un mare număr de zei protectori ai exilaților și proscrișilor aveau atribute sau nume de lup.[20] Era cazul, de exemplu, al lui Zeus Lykoreios sau Apollon Lykeios.[21] Romulus și Remus, fii ai zeului-lup Marte și alăptați de lupoaica din Capitoliu, fuseseră și ei niște „fugari".[22] Conform legendei, Romulus ar fi întemeiat pe Capitoliu un loc de refugiu pentru exilați și proscriși. Servius (ad *Aen.* 2, 761) ne informează că acest *asylum* se

---

[18] Ungnad, citat de R. Eisler, *op. cit.*, p. 144.

[19] „Lupinum enim caput a die utlagationis eius quod ab Anglis wulfeshened nominatur"; citat de Eisler, p. 145. Cf. *ibid.*, un pasaj din Henry de Bracton (1185–1267), *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (ed. princeps, 1569), II, 35: „a tempore quo utlagatus est, caput gerit lupinum ita ut ab omnibus interfici possit". Spînzurătoarea era numită în anglo-saxonă „arbore cu cap de lup": cf. L. Weiser-Aal, „Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit" (*Archiv f. Religionswiss.* 30, 1933), p. 222.

[20] Cf. F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen, 1930, pp. 148 și urm.; id. *Roman Religion*, p. 261, referidu-se la O. Jahn, *Ber. Sächs. Akad.*, 1847, p. 423 și urm.; O. Gruppe, *Griech. Mythologie*, pp. 918 și urm., 1296 și urm.

[21] F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 260 și urm.

[22] F. Altheim, *ibid.*, pp. 261 și urm. A se vedea și Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* Meisenheim am Glan, 1964. Despre mitul lupoaicei cu gemenii și rădăcinile lui în credințele arhaice ale triburilor de păstori din stepa asiatică, cf. A. Alföldi, „Theriomorphe Weltbetrachtung in den Hochasiatischen Kulturen" (*Archaeologische Anzeiger*, 1931, col. 393—418), spec. 393 și urm.; *id.*, *Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen* (Baden-Baden, 1952), pp. 88 și urm; id., *The Main Aspect of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic* (in *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, Oxford, 1956, pp. 63—95), p. 68. Despre tema folclorică de tip Romulus și Remus, cf. A. H. Krappe, „Acca Larentia" (*American Journal of Archaeology*, 46/1942, pp. 490–499); id. „Animal Children" (*California Folklore Quarterly*, 3/1944, pp. 45–52). Despre Romulus și Remus și dubla regalitate, cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, pp. 440 și urm., III, 2, p. 1134. Despre gemenii Romulus și Remus și corespondentul lor în alte tradiții indo-europene, cf. G. Dumézil, *La saga de Hadingus*, Paris, 1953, pp. 114–130, 151–154; id., *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956, pp. 20–21; id., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Paris, 1958, pp. 86–88, 106.

găsea sub protecţia zeului Lucoris. Or, Lucoris era identificat cu Lykoreus din Delfi, el însuşi zeu-lup.[23]

În sfîrşit, o a treia ipoteză, susceptibilă de a explica numele dacilor, scoate în evidenţă capacitatea de a se transforma ritual în lup. O asemenea transformare poate fi legată fie de lycantropia propriu-zisă — fenomen foarte răspîndit, dar atestat mai ales în zona balcano-carpatică —, fie de o imitare rituală a comportamentului şi aspectului exterior al lupului. Imitarea rituală a lupului caracterizează îndeosebi iniţierile militare şi, prin urmare, acele *Männerbünde*, confreriile secrete de războinici. Avem motive să credem că aceste rituri şi credinţe solidare cu o ideologie războinică au făcut posibilă asimilarea fugarilor, a exilaţilor şi a proscrişilor cu lupii. Pentru a supravieţui, aceşti *în afara legii* se comportau ca nişte bande de tineri războinici, cu alte cuvinte ca nişte veritabili „lupi".

Iniţieri militare: transformarea rituală în fiară

Prin studiile lor, Lily Weiser, Otto Höfler, Stig Wikander, Geo Widengren, H. Jeanmaire şi Georges Dumézil au făcut să avanseze sensibil cunoaşterea confreriilor militare indo-europene, mai ales a ideologiei lor religioase şi a ritualurilor lor iniţiatice. În lumea germanică[24] aceste confrerii mai dăinuiau încă la sfîrşitul acelei *Völkerwanderung*. La iranieni, ele sînt atestate în timpul lui Zarathustra, dar cum o parte din vocabularul specific al acestor *Männerbünde* se află şi în textele vedice, fără îndoială că grupările de tineri războinici existau deja în epoca indo-iraniană.[25] G. Dumézil[26] a demonstrat supravieţuirea anu-

---

[23] Cf. F. Altheim, *Roman Religion*, pp. 260 şi urm. Despre numele zeului-lup, cf. P. Kretschmer, *Der Name der Lykier*, pp. 15 şi urm.

[24] Cf. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt a.M., 1934; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed. a II-a, I—II (1956–1957), spec. I, 453 şi urm., 492 şi urm.

[25] Stig Wikander, *Der arische Männerbünd*, Lund, 1938; id., *Vayu*, I, Uppsala-Leipzig, 1941.

[26] Cf. mai ales *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942; id., *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939. A se vedea şi *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969.

mitor inițieri militare la celți și la romani, iar H. Jeanmaire a decelat urmele ritualurilor inițiatice la lacedemonieni[27]. Se pare deci că indo-europenii împărtășeau un sistem comun de credințe și ritualuri proprii tinerilor războinici. (Vom vedea mai departe dacă era o inițiere a întregului tineret masculin, sau numai a unei clase.)

Or, esențialul inițierii militare consta în transformarea rituală a tînărului războinic în fiară. Nu era vorba numai de bravură, de forță fizică sau de putere de a îndura ci „de o experiență magico-religioasă care modifica radical felul de a fi al tînărului războinic. Acesta trebuia să-și transmute umanitatea printr-un acces de furie agresivă și terifiantă, care îl asimila carnasierelor turbate“[28]. La vechii germani, războinicii-fiare erau numiți *berserkir*, lit. „războinici în blană (*serkr*) de urs“. Mai erau cunoscuți și sub numele de *ûlfhêdhnar*, „oameni în piele de lup“[29]. Pe placa de bronz de la Torslunda se poate vedea travestirea unui războinic în lup.[30] Sînt deci de reținut două fapte: 1) pentru a deveni războinic redutabil se asimila magic comportamentul fiarei, în special cel al lupului; 2) se îmbrăca ritual pielea lupului fie pentru a împărtăși felul de a fi al unui carnasier, fie pentru a semnifica preschimbarea în „lup“.

Ceea ce interesează cercetarea noastră este faptul că se obținea transformarea în lup prin îmbrăcarea rituală a unei piei, operație precedată sau urmată de o schimbare radicală de comportament. Atît timp cît războinicul era îmbrăcat în pielea animalului, el nu mai era om, era carnasierul însuși: nu numai că era un războinic

---

[27] H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, pp. 540 și urm.

[28] M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 181.

[29] Despre *berserkir și ûlfhêdhnar*, cf. *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, V, 1845 și urm.; O. Höfler, *op. cit.*, pp. 170 și urm.; Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen u. Männerbünde*, Banden, 1927, p. 44; G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, pp. 81 și urm.; J. de Vries, *op. cit.*, I. pp. 454 și urm.; A. Margaret Arendt, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis Saga“, în Edgar C. Polomé (Editor), *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, Austin, Texas, 1969, pp. 130–199.

[30] J. de Vries, *op. cit.*, I, pl. XI. Cf. și O. Höfler, *op. cit.*, pp. 56 și urm.; Karl Hauch, „Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums“ (*Jahrbuch für Frankische Landesforschung, 14/1954*, pp. 9–66), pp. 47 și urm.

feroce şi invincibil stăpînit de *furor heroicus* dar nu mai avea nimic omenesc; pe scurt, nu se mai simţea legat de legile şi obiceiurile oamenilor. Într-adevăr, tinerii războinici nu se mulţumeau numai să-şi atribuie dreptul de a jefui şi de a teroriza comunităţile în timpul adunărilor rituale, ci erau chiar capabili să se comporte ca nişte carnasieri, devorînd, de exemplu, carne de om. Credinţele în lycantropia rituală sau extatică sînt atestate atît la membrii societăţilor secrete nord-americane şi africane[31],cît şi la germani[32], greci[33], iranieni şi indieni[34]. Că au existat cazuri reale de lycantropie antropofagică, nu există nici o îndoială. Societăţile africane zise „leoparzii" constituie cel mai bun exemplu.[35] Dar nu asemenea cazuri sporadice de „lycantropie" pot da seama de difuziunea şi persistenţa credinţelor în „oamenii-lupi". Dimpotrivă, existenţa confreriilor de tineri războinici, sau a magicienilor, îmbrăcaţi sau nu în piei de lup, dar comportîndu-se ca nişte carnasieri, explică răspîndirea credinţelor în lycantropie.

Textele iraniene[36] vorbesc în mai multe rînduri de „lupii cu două picioare", adică despre membrii unor *Männerbünde*. În *Dēnkart*[37] se afirmă chiar că „lupii cu două picioare sînt mai vătămători decît lupii cu patru picioare"[38]. Alte texte îi desemnează cu termenul de *keresa*, „hoţi, haimanale", care cutreieră noaptea.[39]

---

31 Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 140 şi urm.

32 Cf. referinţele în Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 174 şi urm.

33 A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 81 şi urm.; J. Przyluski, „Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes" (*Revue de l'Histoire des Religions*, 121/1940, pp. 128–145); Eisler, *op. cit.*, pp. 141 şi urm.

34 Cf. E. Arbman, *Rudra*, Uppsala, 1922, pp. 266 şi urm.; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala-Leipzig, 1938, pp. 334 şi urm.

35 Cf. R. Eisler, *op. cit.*, pp. 148 şi urm., 160 şi urm.; a se vedea şi Birger Lindskog, *African Leopard Man*, Uppsala, 1954.

36 Studiate de Stig Wikander, *Der arische Männerbünd*, pp. 64 şi urm. şi G. Widengren, *Hochgottglaube*, pp. 328 şi urm., 344.

37 Widengren, *op. cit.*, p. 328.

38 *Ayās*, epitet tipic al Maruţilor, înseamnă „nedomesticit", „sălbatic" (Wikander, *op. cit.*, p. 43, referindu-se la Geldner, *Vedische Studien*, I, pp. 227 şi urm.). A se vedea şi G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln, 1969, pp. 15 şi urm.

39 Widengren, *op. cit.*, p. 330.

Se insistă mult asupra faptului că se hrănesc cu cadavre[40], dar, fără a exclude posibilitatea unor adevărate ospăţuri canibale[41], se pare mai degrabă că este vorba de un clişeu utilizat cu scop polemic de către adepţii lui Zarathustra împotriva membrilor acestor *Männerbünde* care, cu ocazia ceremoniilor lor, terorizau satele[42] şi al căror fel de viaţă era atît de diferit de cel al ţăranilor şi păstorilor iranieni. În orice caz se vorbeşte şi despre orgiile lor extatice, adică despre băutura ameţitoare care îi ajuta să se transforme în fiare. Printre strămoşii ahemenizilor figura şi o familie *saka haumavarka*. Bartholomae şi Wikander[43] interpretează acest nume: „cei care se transformă în lupi (*varka*), în extazul provocat de soma (*hauma*)". Or, se ştie că pînă în secolul al XIX-lea reuniunile tinerilor comportau şi un banchet cu alimente furate sau obţinute cu forţa, mai ales băuturi alcoolice.

Măciuca şi stindardul

Însemnele specifice ale acestor *Männerbünde* (*mairiya*) iraniene erau „măciuca însîngerată" şi stindardul (*drafša*).[44] Cum scrie Wikander[45], măciuca însîngerată servea în ritualul specific al acestor *Männerbünde* iraniene la doborîrea ceremonială a boului. Măciuca a devenit simbolul „războinicilor-fiare" iranieni.[46] Este prin excelenţă arma războinicului arhaic. Cum

---

[40] Widengren, *ibid.*, pp. 331 şi urm.

[41] Cf. exemplele africane citate de Widengren, *ibid.*, p. 332. Pentru India, cf. Arbman, *Rudra*, pp. 266 şi urm. şi Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, pp. 294 şi urm., 401–402.

[42] Despre terorizarea satelor, cf. Widengren, *op. cit.*, pp. 334 şi urm.; M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 178 şi urm.

[43] Cf. Wikander, *op. cit.*, p. 64; J. Duchesne-Guillemin, *Hommage à George Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 97–8. Cf. şi Przyluski, *Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes.*

[44] Cf. Wikander, *op. cit.*, pp. 60 şi urm. id., *Vayu*, pp. 139 şi urm., 157 şi urm.; G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (*Numen* I/1954, pp. 16–83; 2/1955, pp. 47–134), I, p. 66.

[45] *Der arische Männerbünd*, p. 99.

[46] Wikander, *ibid.*, p. 60; id., *Vayu*, p. 168 şi urm.

se întîmplă cu instrumentele aparţinînd unei foarte îndepărtate antichităţi, măciuca şi-a păstrat valoarea de instrument cultual cînd întrebuinţarea sa militară a făcut loc altor arme, mai moderne. Pe deasupra, măciuca s-a menţinut ca arma prin excelenţă a ţăranilor şi păstorilor[47]. Astfel, ea a rămas arma ţăranilor români de-a lungul întregului Ev Mediu şi pînă în timpurile moderne şi mai este încă arma specifică în „jocurile tinerilor" (căluşarii) în care subzistă mereu amintirea confreriilor iniţiatice.

Să mai notăm o analogie între iranieni şi daci. După tradiţia transmisă de *Shah-nameh*, un stindard persan purta emblema unui lup.[48] O pictură murală din Turkestan înfăţişează un stindard reprezentînd un lup sau un dragon cu cap de lup.[49] În epoca partă, în nord-vestul Iranului şi în Armenia, corpurile de elită ale armatei — constituite de altfel în *Männerbünde* — erau numite „dragoni" şi dispuneau de stindarde în formă de dragon. Tinerilor războinici le plăcea să poarte o cască cu figură de dragon.[50] Or, se ştie că stindardul dacilor reprezenta un lup cu corp de dragon.[51] Penetraţia stindardului dotat cu un *draco* în armatele romane ale Imperiului de jos se datora, foarte probabil, unei influenţe parte sau dace.[52]

---

[47] Cf. Widengren, „Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze" (*Orientalia Suecana*, II, 1953, pp. 40–111), pp. 93 şi urm. A se vedea şi Maria Mariottini Spagnoli, „The Symbolic Meaning of the Club in the Iconography of the Kuşñana Kings" (*East and West*, 17, 1967, pp. 248–268).

[48] Cf. Widengren, *Hochgottglaube*, p. 343.

[49] Cf. F. Altheim, *Attila und die Hunen*, Baden-Baden, 1951, p. 37.

[50] Cf. Widengren, *Numen*, I, p. 67. A se vedea şi G. Widengern, „Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress Among Iranian Peoples in Antiquity" (*Arctica, Studia Ethnographica Upsaliensia*, XI, Uppsala, 1956, pp. 228 -276).

[51] Cf. Vasile Pârvan, *Getica, o protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1926, 519 şi urm.

[52] Fieliger în P.-W. art. *draco* (p. 521) îi are în vedere pe parţi şi pe daci; A. J. Reinach, s. v. *signum*, în Daremberg-Saglio, p. 1321, crede că sarmaţii sînt cei care au introdus acel *draco* în armata romană. Pârvan (*op. cit.*, p. 522) se referă la „dacii iranizaţi". Pârvan găseşte „originile tipologice ale dragonului-emblemă" în Mesopotamia (de ex. pe o stelă a lui Nebukadnezar I, 1120, „dragonul cu cap de vită şi corp de şarpe").

Să amintim că dragonul figura şi pe stindardele germanilor.[53] Pe deasupra, lupul se află reprezentat pe sceptrul descoperit în „shipburial"-ul din Sutton Hoo: el simboliza foarte probabil strămoşul mitic al familiei regale.[54] Să mai adăugăm că tema onomastică Wulf-Wolf este extrem de răspîndită la germani.[55] Dacă se ţine seamă de toate celelalte contexte în care lupul joacă un rol important în mitologia şi ritualurile germanilor (*berserkir*, *Männerbünde*, vîrcolaci etc.), se poate spune în concluzie că, dacă esenţialul acestui complex religios se arată a fi indo-european, o solidaritate mai accentuată se dezvăluie între iranieni, traci şi germani. Nu este aici locul să ne oprim mai îndelung asupra acestei probleme[56], dar trebuia s-o amintim pentru a nu lăsa impresia că limităm simetriile la grupele traco-frigiene şi iraniene. Să mai adăugăm că stindardele cu cap de lup sînt atestate şi la Tu-kiu[57], o ramură a triburilor Hiong-nu. Aceştia se pretindeau născuţi dintr-o Lupoaică mitică[58]. În fiecare an, hanul tribului Tu-kiu oferea un sacrificiu Lupoaicei chiar în grota unde se credea că ea fătase. Membrii corpului de gardă regal erau numiţi „lupi" şi, în timpul bătăliei, purtau un stindard cu o lupoaică aurită.[59] Aşa cum

---

[53] Cf. Karl Hauck, *Herrschaftszeichen eines Wodanisitischen Königtums*, p. 33. Odin-Wodan însuşi era reprezentat ca un vultur, sau ca un dragon (cf. Hauck, p. 38, n. 153) sau ca un monstru marin. Aceste trei tipuri de animale reproduse pe *signum* simbolizează cele trei regiuni cosmice — aer, pămînt, apă — şi, în consecinţă, constituie simbolul prin excelenţă al Cosmocratorului (cf. Hauck, pp. 34 şi urm.).

[54] Cf. Hauck, *op. cit.*, p. 50.

[55] Cf. bibliografia în Hauck, p. 50, n. 223. Obiceiul de a-i numi pe şefi cu numele unui animal este atestat la toate popoarele altaice. Cf. Haussing (în F. Altheim şi Haussing, *Die Hunen in Ost Europa*, 1958), pp. 25 şi urm.

[56] Cf. J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa u. im alten Orient (Der alte Orient*, 38, 1939), pp. 80 şi urm.; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, pp. 130 şi urm.; Wikander, *Vayu*, 93 şi urm., Cf. şi M. Eliade, *Le 'dieu lieur' et le symbolisme des noeuds* (= *Images et Symboles*, 1952, pp. 135 şi urm.).

[57] A se vedea Freda Kretschmar, *Hundesstammevater und Kerberos*, I, Stuttgart, 1938, p. 5, fig. 1–3.

[58] F. Kretschmar, *op. cit.*, I, p. 6; W. Radloff, *Aus Sibirien*, Leipzig, 1893, I, p. 131.

[59] F. Kretschmar, *op. cit.*, I, p. 6; W. Radloff, *op. cit.*, I, p. 129; J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Leiden, 1892 şi urm., IV, p. 270.

am mai spus, mitul descendenţei dintr-o lupoaică sau dintr-un lup este larg răspîndit la turco-tătari. Acest fapt nu este lipsit de importanţă pentru înţelegerea fondului comun al diferitelor concepţii religioase discutate în acest capitol.

„Dacii" — confrerie războinică

Revenind la daci, pare destul de probabil că numele lor etnic derivă, în ultimă instanţă, de la epitetul ritual al unei confrerii războinice. Etapele procesului, prin care apelativul ritual al unui grup a devenit numele unui întreg popor, ne scapă. (Nu sîntem, de altfel, mai bine informaţi nici pentru alte populaţii europene cu numele de lup.) Dar ne putem reprezenta lucrurile în două feluri: 1) fie că datorită eroismului şi ferocităţii tineretului războinic al unui trib epitetul lor ritual — „lupii" — a devenit numele întregului trib; 2) fie că epitetul ritual al unui grup de tineri imigranţi victorioşi a fost acceptat de aborigenii învinşi şi supuşi. În acest ultim caz putem crede că aceşti cuceritori au devenit aristocraţia militară şi clasa dominantă. În stadiul actual al cercetărilor noastre e greu de optat pentru una din aceste două posibilităţi. Ceea ce este sigur e că a trebuit să treacă un timp îndelungat pînă cînd epitetul ritual al unui grup să se transforme în numele unui popor. Dacă luăm în considerare prima ipoteză, porecla unui trib mic s-a extins asupra triburilor vecine pe măsură ce se cristalizau organizaţii politice mai largi. În al doilea caz, trebuie să ţinem cont de simbioza între imigranţii victorioşi şi aborigenii supuşi, proces mai mult sau mai puţin îndelungat, dar terminîndu-se fatal prin asimilarea celor dintîi.

Oricare ar fi fost originea eponimului lor — epitet ritual al tineretului războinic sau poreclă a unui grup de imigranţi victorioşi — dacii erau desigur conştienţi de raportul între lup şi război: dovadă, simbolismul stindardului lor. La început numele de daci se referea la unul dintre triburile trace din nord-vestul Daciei (Strabon, 304: VII, 3, 12). În general, numele de geţi era mai răspîndit spre Pontul Euxin, din Balcani pînă la Nistru (unde erau situaţi tirageţii), în timp ce numele de daci era mai frecvent în nord-

vest, vest şi sud. (*Dakidava în nord-vestul Daciei, daursii în Dalmaţia, daoii şi dioii în Rodope etc.[60]) Numele de daci, utilizat de autorii latini, se impune mai ales în timpul lui Burebista şi Decebal, cînd unitatea şi organizarea politică a ţării erau la apogeu şi cînd, după spusele lui Strabon (305: VII, 3, 13), armata dacă putea mobiliza 200 000 de oameni. Epitetul ritual războinic a triumfat în momentul expansiunii maxime, politice şi militare, a regatului. Era triumful tinerilor „lupi". Iulius Caesar înţelesese bine pericolul pe care-l reprezenta această nouă putere militară şi se pregătea să atace „lupii" de la Dunăre, cînd a fost asasinat.

Pârvan[61] credea că numele dacilor (ca, de altfel, şi cel al geţilor) era scitic; altfel zis, el ar fi trecut de la cuceritorii iranieni la populaţiile trace ale Carpaţilor. Deşi e plauzibilă, originea scitică a numelui dacilor nu ne pare demonstrată. Cum am mai spus, rădăcina *dhāu-*, „a sugruma", se găseşte în numele frigian al lupului, *dáos*.[62] Toponimia Daciei a conservat un caracter trac accentuat, chiar în regiunile ocupate de sciţi.[63] De altfel persistenţa onomasticii traco-frigiene (cimeriene) în nordul Mării Negre, acolo unde sciţii se aşezară în număr mare începînd cu secolul al VIII-lea, demonstrează strălucit fenomenul supravieţuirii elementului aborigen sub dominaţia unei minorităţi militare iraniene.[64] Astăzi se consimte la reducerea proporţiilor, mai degrabă modeste, ale aportului sciţilor la cultura dacă. Chiar în zona transilvană unde s-au menţinut pînă în secolul IV *a. Chr.*,

---

[60] Cf. V. Pârvan, *Getica*, p. 284.

[61] Cf. *Getica*, p. 286.

[62] Cf. mai sus, nota 5, remarca lui F. Altheim asupra formării numelui *dācus*. Aceasta întăreşte, ni se pare, ipoteza după care era vorba de o transformare rituală în lup, implicînd solidaritatea mistică cu o divinitate a războiului susceptibilă a se manifesta lycomorf (ca Marte de exemplu).

[63] Cf. Pârvan, *op. cit.*, pp. 285 şi urm., 753; id., *Dacia* (ed. a IV-a, Bucureşti, 1967), pp. 59 şi urm. (pp. 163–170, bibliografie recentă de Radu Vulpe).

[64] E. Benveniste a observat că informaţiile transmise de Herodot IV, 5–10, asupra sciţilor declaraţi de provenienţă greacă scot la iveală o onomastică traco-frigiană; cf. „Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales" (*Journal Asiatique*, 230/1938, pp. 527–550). Nume trace persistă chiar în regatul scitic al Bosforului cimerian pînă în epoca greco-romană. (Cf. M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, p. 39.)

sciţii n-au reuşit să transforme civilizaţia indigenă.[65] Pentru că dacii îşi aminteau că numele lor mai vechi era *dáoi*, nu este exclus ca acest nume să fie de origine cimeriană. Într-adevăr cimerienii locuiseră o parte a Daciei, în special regiunea Carpaţilor. Cimerienii erau un popor traco-frigian cu anumite elemente iraniene. Dacă preferăm să explicăm numele dacilor prin iraniană, trebuie să ne gîndim mai degrabă la elementele iraniene arhaice atestate la cimerieni decît la aportul destul de recent al sciţilor.[66]

Scenarii mitico-rituale ale Lupului

În orice caz, arhaismul complexului religios al lupului este neîndoielnic. Lupul este deja prezent în civilizaţia neolitică de Vinča: s-au descoperit atît statuete de cîini-lupi cît şi figurine destul de rudimentare interpretate ca reprezentînd dansatori cu mască de lup.[67] În ceea ce priveşte ultimele obiecte — admiţînd că interpretarea lor ar fi corectă — este imposibil să decidem dacă ele indică rituri iniţiatice războinice (de tip iranian sau germanic) sau ceremonii sezoniere în timpul cărora tinerii îşi pun măşti de lup. Asemenea ceremonii sînt încă populare în Balcani, în România, mai ales în timpul celor 12 zile din ajunul Crăciunului

[65] D. Berciu, „A propos de la genèse de la civilisation Latène chez les Géto-Daces" (*Dacia*, N. S., 1/1957, pp. 133–142), pp. 137 şi urm.: „Rolul factorului scitic apare mai puţin important decît cel al altor factori externi" (*ibid.*, p. 138). Cf. şi Radu Vulpe, „La civilisation dace et ses problèmes à la lumière des dernières fouilles de Poiana en Basse Moldavie" (*Dacia*, N. S. 1/1957, pp. 143–164), spec. pp. 157–161.

[66] Cf. Franz Hancar, „Hallstadt-Kaukasus. Ein Beitrag zur Klärung des Kimmerierproblem" (*Mitt. d. Oesterr. Gesell. f. Anthropologie, Ethnologie u. Prähistorie*, 73–74/1947, pp. 152 şi urm.); J. Harmatta, „Le problème cimmérien" (*Archaeologiai Ertesitö*, 1948, pp. 49 şi urm.); R. Pittioni, *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur*, Viena, 1949, pp. 255 şi urm.; R. Heine-Geldern, „Das Tocharerproblem und die pontische Wanderung" (*Saeculum*, 2/1951, pp. 225–255), spec. 245 şi urm. A se vedea şi K. Jettmar, în K. J. Narr et alii, *Abriss der Vorgeschichte*, München, 1957, pp. 156 şi urm.

[67] Pia Laviosa Zambotti, *I Balcani e l'Italia nella Preistoria*, Como, 1954, fig. 13–14, 16, şi pp. 184 şi urm.

pînă la Bobotează.[68] La origine acestea erau ceremonii în legătură cu întoarcerea periodică a morților și comportau tot felul de măști de animale: cal, capră, lup, urs[69] etc. Acest scenariu ritual nu aparține orizontului religios pe care îl studiem. Nu vom discuta aici despre el, tot așa cum nu vom lua în considerare nici aspectele mitologiei și ale ritualului lupului în Orientul Apropiat antic. Nu poate fi vorba să examinăm în aceste cîteva pagini dosarul considerabil întocmit de F. Kretschmar. Cercetarea noastră se limitează obligatoriu la faptele susceptibile să explice transformarea unui epitet inițiatic războinic în eponim etnic.

Este important deci să facem distincția nu numai între diferitele complexe religioase cristalizate în jurul unui Lup mitic, ci și între diversele expresii ale aceluiași complex. Pe scurt, sursa primară a tuturor acestor creații se află în universul religios al vînătorului primitiv: un univers dominat de solidaritatea mistică între vînător și vînat.[70] Mai întotdeauna solidaritatea este revelată sau regizată de un Domn-Dumnezeu (sau de o Mamă) al Animalelor. O asemenea concepție religioasă face inteligibile miturile descendenței unui popor nomad dintr-un carnasier (lup, leu, leopard etc.). Carnasierul este vînătorul exemplar. Un alt aspect important este ritualul inițiatic și mitul care îi servește de justificare: un Animal primordial ucidea oamenii cu scopul de a-i reînvia inițiați, adică transformați în carnasieri; Animalul a fost în cele din urmă doborît, și acest eveniment este ritual actualizat în timpul ceremoniilor de inițiere; dar îmbrăcînd pielea fiarei, inițiantul reînvie nu ca o ființă umană ci ca Animal primordial, fondatorul presupus al misterului. Altfel spus, Animalul mitic reînvie împreună cu inițiantul. Un asemenea complex miti-

---

[68] F. Kretschmar, *op. cit.*, II, p. 251; G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929, *passim*; Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein*, Helsinki, 1937–1938, pp. 738, 834, 1076 etc.

[69] Se găsește documentația în operele lui Dumézil și Liungmann. Cf. și Evel Gasparini, *I riti popolari slavi*, Veneția, 1952, pp. 26 și urm.

[70] Karl Meuli, „Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Basel, 1946, pp. 185–288), spec. 223 și urm.; A. Friedrich, „Die Forschung über das frühzeitliche jägertum" (*Paideuma*, II, 1–2/1941); H. Findeisen, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne*, Stuttgart, 1956. Cf. mai jos capitolul IV.

co-ritual este clar atestat în culturile africane de vînători[71], dar se întîlneşte de asemenea şi în alte părţi[72].

O concepţie similară iese la iveală în riturile iniţiatice ale populaţiei Kwakiutl. Iniţierea băieţilor constituie repetiţia unui eveniment mitic: primul stăpînitor al ritualului a fost Lupul; fratele său, Vizonul, găsind într-o zi în pădure puii Lupului, îi ucise şi, devenind el stăpînitorul ritului, luă numele de „Lup". Uşa colibei iniţiatice avea altădată forma unei guri de lup. În această colibă iniţiatică, tinerii *hamatsa* — membri ai societăţii Canibalilor — îşi desăvîrşeau transformarea în Lupi: devorînd cadavre erau stăpîniţi de un fel de nebunie furioasă, în timpul căreia îşi muşcau vecinii şi înghiţeau bucăţi de carne crudă.[73] Cum a remarcat şi Dumézil , comportamentul tînărului *hamatsa* aminteşte pe acela al tînărului *berserkr* germanic stăpînit de *Wut* (turbare), de *furor heroicus*.[74]

Acestei faze a complexului magico-religios al lupului îi aparţin şi reinterpretările şi revalorificările acelor *Männerbünde* şi ale iniţierilor militare, ca şi credinţele în lycantropie şi vîrcolaci.[75] Războinicul este vînătorul prin excelenţă; ca şi acesta el îşi are modelul în comportamentul unui carnasier. Este un războinic-fiară prin naştere, cel care coboară dintr-un Strămoş-Lup (cum este cazul pentru anumite triburi sau anumite familii de şefi din Asia centrală) — sau devine prin iniţiere, prin transformarea rituală în carnasier (*marya* indo-iranieni, *berserkir*-ii etc.). La triburile Koryak şi la anumite triburi nord-americane (Kwakiutl etc.), dansuri ale lupului sînt executate înainte de plecarea la război.[76] Se pregătesc pentru bătălie prin transformarea magică în lup. Este vorba, în acest caz, de o operaţie colectivă

---

[71] Cf. H. Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker*, Wiesbaden, 1955, pp. 198 şi urm.

[72] Cf. Mircea Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 58 şi urm.

[73] Cf. esenţialul dosarului şi bibliografia în Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, spec. 65 şi urm. şi M. Eliade, *op. cit.*, pp. 139 şi urm.

[74] Georges Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942, pp. 42 şi urm.

[75] Rolul lupului în şamanismul nord-asiatic este un fenomen mai vechi. În general, şamanismul precede diferitele forme ale magiei războinice.

[76] Cf. F. Kretschmar, *op. cit.*, II, P. 257; cf. fig. p. 121, reprezentînd dansul lupului la tribul Kwakiutl.

— în timp ce acel *berserkr* germanic obține individual transmutația în fiară.

Pe scurt, se împărtășește felul de a fi al unui carnasier: 1) prin simplul fapt al descendenței dintr-un Animal mitic; 2) prin îmbrăcarea rituală a unei piei de fiară (repetiție a unui eveniment primordial, avînd ca rezultat asimilarea esenței animalului); 3) prin experiența inițierii șamanice sau militare. Lycantropia și diferitele credințe în vîrcolaci sînt fenomene similare, dar independente de acest complex magico-religios. După Herodot (IV, 105), neurii se transformau în lupi în fiecare an.[77] Această periodicitate indică posibile ceremonii anuale, în timpul cărora se îmbrăcau piei și se purtau măști de lup — fie cu ocazia inițierii tinerilor, fie pentru a figura reîntoarcerea morților. (De altfel, aceste două ceremonii, în general, se celebrează împreună.[78]) Dar majoritatea credințelor folclorice privind vîrcolacii au legătură cu transformarea individuală în carnasier. Anumite cazuri se pot explica prin supraviețuirea „inițierilor spontane"; este vorba de un fenomen retardatar, un fel de redescoperire spontană a scenariilor rituale perimate sau complet transformate. S-a remarcat, în mai multe rînduri, simetria între inițierile *berserkir*-ilor și transformarea în vîrcolaci.[79] Se poate conchide că un mare număr de legende și credințe populare privind vîrcolacii[80] se explică printr-un proces de folclorizare, adică prin proiectarea în lumea imaginară a ritualurilor concrete, fie șamanice, fie de inițiere războinică.

---

[77] Despre transformarea periodică în lup în Arcadia, cf. A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 71 și urm. A se vedea și M. Schuster, „Der Werwolf und die Hexen. Zwei Schauermärchen bei Petronius" (*Wiener Studien*, 1930, XLVIII, pp. 149–178); W. Kroll, „Etwas vom Werwolf" (*ibid.*, 1937, LV, pp. 168–172).

[78] Cf. d. ex. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 45 și urm. și *passim*; a se vedea și Alexander Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen" (*Wiener Beiträge für Kulturgeschichte u. Linguistik*, Viena, 1936, pp. 675–764), pp. 738 și urm.

[79] O. Höfler, *op. cit.*, pp. 27 și urm.; G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 83 și urm.

[80] Bibliografia vîrcolacilor este imensă; se va găsi esențialul în W. Hertz, *Der Werwolf*, Stuttgart, 1862; W. Fischer, *Dämonische Wesen, Vampir u. Werwolf in Geschicte u. Sage*, Stuttgart, 1906; Montague Summers, *The Werewolf*, Londra, 1933; F. Kretschmar, *op. cit.*, II, pp. 184 și urm.; R. Eisler, *Man into Wolf*, pp. 146–47 (bibliografie).

Carnasieri, vînători, războinici

Elementul de unitate al tuturor acestor credinţe este constituit de experienţa magico-religioasă a solidarităţii mistice cu lupul, oricare ar fi mijlocul utilizat pentru a o obţine: antropofagie, *furor heroicus*, iniţiere prin îmbrăcarea pieii, beţie ceremonială, jaf etc. Descoperirea unei asemenea solidarităţi cu fiara exemplară constituie o experienţă întotdeauna personală; numai o asemenea experienţă aduce schimbarea totală a comportamentului, transformarea unei fiinţe umane în carnasier. Dar experienţa a fost posibilă prin mitul de origine, altfel spus prin reactualizarea unui eveniment primordial care a avut loc la începutul Timpului. Într-adevăr, Strămoşul mitic lycomorf, ca şi Fondatorul mitic al misterului iniţierii, sau Primul Şaman sau Primul Războinic au săvîrşit anumite acţiuni decisive *in illo tempore*. Aceste acţiuni au devenit mai tîrziu modele paradigmatice de imitat. Reuşeşte să se transforme în lup cel care iese din el însuşi şi din timpul prezent devenind contemporanul evenimentului mitic.

Recuperarea rituală a Timpului originar este un comportament religios arhaic suficient de elucidat de cercetările recente pentru a ne putea dispensa de a mai insista. Considerate în această perspectivă, diferitele revalorificări religioase ale solidarităţii mistice între Lup şi războinic se pot explica şi ca expresii variate ale aceleiaşi experienţe fundamentale. Marea vînătoare, ca şi iniţierea sau războiul, sau invazia şi ocuparea unui teritoriu sînt activităţi urmărind modele mitice: *in illo tempore*, un carnasier supranatural le-a efectuat pentru prima oară. În consecinţă, devii un vînător renumit, un războinic redutabil, un cuceritor în măsura în care reactualizezi mitul, adică în măsura în care împărtăşeşti comportamentul carnasierului şi repeţi evenimentul primordial. Astfel că, deşi aparţin unor momente istorice diferite şi reprezintă expresii culturale independente, iese la iveală o analogie structurală între urmărirea colectivă a vînatului, război[81], invadarea unui teritoriu de către un grup de imigraţi şi comportamentul

---

[81] Cf. Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch" (în *Westöstliche Abhandlungen. Festschrift Rudolf Tschudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63–86), despre structura comună a tehnicilor de vînătoare şi de război la iranieni şi la turco-mongoli.

fugarilor și al celor *în afara legii*. Toți cei care efectuează una din aceste operații se comportă ca niște lupi, pentru că dintr-un anumit punct de vedere și pentru motive diferite ei sînt pe cale să „întemeieze o lume". Altfel zis, imitînd modelul mitic, ei speră să înceapă o existență paradigmatică, se vor elibera de slăbiciunea, de neputința sau de nenorocul condiției umane.

În sud-estul european și în regiunea mediteraneană, asemenea ideologii religioase arhaice au fost modificate și în final înăbușite de influențele culturale orientale și egeene. În epoca istorică nu se găsesc, în Grecia, în Italia și în Peninsula balcanică, decît fragmente mitologice și anumite urme de ritualuri inițiatice. Numele originar al dacilor trebuie să fie așezat printre aceste relicve mutilate, alături de fragmente mai ilustre, ca legenda lui Romulus și Remus. Desigur, o parte din această moștenire a supraviețuit sub formă de obiceiuri populare și creații folclorice, în aceste regiuni prin excelență conservatoare care sînt Balcanii și Carpații. Nu ne gîndim numai la credința în vîrcolaci, ci și la anumite obiceiuri și, mai ales, la folclorul despre lupi. Sfîntul Sava și Sfîntul Teodor în Iugoslavia, Sfîntul Petru în România sînt considerați ca patroni ai lupilor.[82] Este necesar un întreg studiu asupra ansamblului acestor obiceiuri și credințe arhaice supraviețuind în zona balcano-carpatică.

În încheierea acestor observații, să spunem un cuvînt despre ceea ce s-ar putea numi dimensiunea mitică a istoriei dacilor. Este semnificativ că singurul popor care a reușit să-i învingă definitiv pe daci, care le-a ocupat și colonizat țara și le-a impus limba a fost poporul roman; un popor al cărui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului-Lup Marte, alăptați și crescuți de lupoaica de pe Capitoliu. Rezultatul acestei cuceriri și al acestei asimilări a fost nașterea poporului român. În perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că acest popor s-a născut *sub semnul Lupului*, adică predestinat războaielor, invaziilor, și emigrărilor. Lupul a apărut pentru a treia oară pe orizontul mitic al istoriei daco-romanilor și a

---

[82] Cf. Pia Laviosa Zambotti, *op. cit.*, p. 186 despre tradițiile balcanice. A se vedea și Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain de printemps* (teză dactilografiată, Université de Paris, 1957), pp. 127 și urm. etc.

descendenţilor lor. Într-adevăr principatele române au fost întemeiate în urma marilor invazii ale lui Genghis-Han şi ale succesorilor săi. Or, mitul genealogic al genghis-hanizilor proclamă că strămoşul lor era un Lup cenuşiu care a coborît din Cer şi s-a unit cu o căprioară...

1959

CAPITOLUL II

ZALMOXIS

Herodot, IV, 94–96

Într-un pasaj celebru, Herodot ne comunică ceea ce a aflat el de la grecii din Hellespont și de la Marea Neagră despre credințele religioase ale geților, și mai ales despre zeul lor Zalmoxis. Geții, spune Herodot, „sînt cei mai viteji dintre traci și cei mai drepți" (IV, 93). „Ei se socot nemuritori", și iată în ce chip: „credința lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis — divinitatea lor (daimon) — pe care unii îl cred același cu Gebeleizis" (IV, 94; trad. rom. Adelina Piatkovski și Felicia Vanț-Ștef). Apoi Herodot descrie două ritualuri consacrate lui Zalmoxis: sacrificiul sîngeros al unui mesager, efectuat la fiecare patru ani, și tragerea cu arcul în timpul furtunilor. Ne vom ocupa de aceste ritualuri mai tîrziu. Pentru moment să citim ce aflase Herodot de la informatorii lui.

„După cîte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont, acest Zalmoxis, fiind om (ca toți oamenii), ar fi trăit în robie la Samos ca sclav al lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos. Apoi, cîștigîndu-și libertatea, ar fi dobîndit avuție multă și, dobîndind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viață de sărăcie cruntă și erau lipsiți de învățătură, Zalmoxis acesta, care cunoscuse felul de viață ionian și moravuri mai alese decît cele din Tracia, ca unul ce trăise printre eleni și mai ales alături de omul cel mai înțelept al Elladei, lîngă Pitagora, a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia și-i ospăta pe cetățenii de frunte; în timpul ospețelor îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. În tot timpul cînd își ospăta oaspeții și le cuvînta astfel, pusese să i se facă o locuință sub pămînt. Cînd locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, coborînd în adîncul încăperilor

subpămîntene, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinşi de părere de rău după el şi-l jeluiră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăşi în faţa tracilor şi aşa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc elenii c-ar fi făcut el. Cît despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin cîte se spun despre el şi locuinţa lui de sub pămînt; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pitagora. Fie că Zalmoxis n-a fost decît un om, fie c-o fi fost într-adevăr vreun zeu de prin părţile Geţiei, îl las cu bine" (IV, 95–96, trad. rom. Adelina Piatkovski şi Felicia Vanţ-Ştef.)

Cum era şi firesc, acest text a făcut o mare impresie în lumea antică, de la contemporanii lui Herodot pînă la ultimii neo-pitagoricieni şi neo-platonicieni. A fost îndelung comentat şi interpretat de erudiţi şi continuă să fie şi în zilele noastre. Anumite interpretări ne vor reţine atenţia mai departe.[1] Pentru moment să

---

[1] Bibliografia pînă în 1936 a fost înregistrată de G. Kazarow, „Thrakische Religion", în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, VI, A I, zweite Reihe, XI Halbband Stuttgart, 1936, spec. col. 548 şi urm. A se vedea şi Carl Clemen, „Zalmoxis" (*Zalmoxis, Revue des études religieuses*, II, Bucureşti, 1939, pp. 53–62); Jean Coman, „Zalmoxis. Un grand problème gète" (*ibid.*, pp. 79–110); I. I. Russu, „Religia Geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase" (*Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp. 61–137), spec. pp. 84–102 (pp. 66–74, bibliografie, utilă mai ales pentru lucrările apărute în româneşte; id. „Zalmoxis", *Real-Encyclopaedie*, zweite Reihe, XVIII (1967), col. 2302–2305; Friedrich Pfister, „Zalmoxis" (*Studies presented to D. M. Robinson*, Edited by George Mylonas and Doris Raymond, Washington University, Saint-Louis, Missouri, vol. II, 1953, pp. 1112–1123). Ar fi inutil să consemnăm aici bogata bibliografie despre protoistoria şi istoria Daciei. Să amintim numai cîteva lucrări indispensabile: Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1926; id. *Dacia. An Outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian countries* (Cambridge, 1928; a se vedea şi traducerea românească a lui Radu Vulpe, ed. a IV-a, Bucureşti, 1967, cu importante adaosuri şi bibliografii critice ale traducătorului, pp. 159–216); *Istoria României*, vol. I (Bucureşti, 1961): D. Berciu şi D. M. Pippidi, *Din istoria Dobrogei I: Geţi şi Greci la Dunărea-de-jos din cele mai vechi timpuri pînă la cucerirea romană*, Bucureşti, 1965; Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, Bucureşti, 1965; R. Vulpe, *Aşezări getice în Muntenia*, Bucureşti, 1966; C. Poghirc, *Thraco-dacica*, Bucureşti, 1976; M. Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées religieuses*, II, Paris, p. 447 (bibliografie critică). Să mai amintim că Herodot ne informează numai asupra geţilor şi triburilor învecinate (teryzii şi crobyzii) din zona pontică. Abia mai tîrziu, în timpul Imperiului roman, autorii încep să se intereseze de dacii locuind în arcul carpatic.

distingem principalele elemente: a) informatorii lui Herodot insistă înainte de toate asupra faptului că Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora şi că devenind liber apoi el s-a străduit să introducă printre geţi civilizaţia greacă şi învăţăturile maestrului său; b) esenţialul doctrinei „pitagoreice" a lui Zalmoxis era ideea imortalităţii, sau mai precis a unei post-existenţe fericite; c) Zalmoxis explica această doctrină cu ocazia banchetelor pe care le oferea cetăţenilor de elită, într-un *andreon* construit în acest scop; d) în acest timp el şi-a construit o locuinţă subterană în care s-a ascuns timp de trei ani; considerîndu-l mort, geţii îl plînseră, dar a reapărut în al patrulea an demonstrînd astfel convingător adevărul învăţăturii sale. Herodot îşi încheie istoria lui fără să se pronunţe asupra realităţii locuinţei subterane şi fără să decidă dacă Zalmoxis a fost un om[2] sau o fiinţă divină, dar opinînd că, după el, personajul get trăise cu mult înaintea lui Pitagora.

Cu excepţia unui singur detaliu care pare de neînţeles, şi anume lamentaţiile geţilor după dispariţia lui Zalmoxis (căci ne întrebăm cum au ajuns la concluzia *morţii* lui Zalmoxis dacă nu i-au găsit corpul?), istoria este coerentă; grecii din Hellespont, sau Herodot însuşi, au integrat ceea ce aflaseră despre Zalmoxis, despre doctrina şi cultul lui, într-un orizont spiritual de structură pitagoreică. Că grecii din Hellespont sau Herodot însuşi au procedat în felul acesta din motive de patriotism (cum se putea concepe o asemenea doctrină descoperită de barbari?), nu interesează. Important e că grecii au fost frapaţi de similaritatea între Pitagora şi Zalmoxis. Or, aceasta este deajuns pentru a ne informa despre tipul de doctrină şi de practică religioasă specifice cultului lui Zalmoxis. Într-adevăr, *interpretatio graeca* permitea un număr destul de mare de omologări cu zeii sau eroii greci. Faptul că Pitagora a fost desemnat ca sursă a învăţăturii religioase a lui Zalmoxis demonstrează că acest cult al zeului get presupunea credinţa în nemurirea sufletului şi anumite rituri de tip iniţiatic.

---

[2] Realitatea istorică a unui personaj care se dădea drept Zalmoxis, care a fost discipolul lui Pitagora, şi care s-a străduit să introducă „politica pitagoreică" în Dacia, e susţinută de Edwin L. Minar Jr., *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942, pp. 6 şi urm. Ipoteza nu se impune.

Dincolo de raționalismul și evhemerismul lui Herodot sau al informatorilor săi, se întrezărește caracterul mistic al cultului. Este poate motivul pentru care Herodot ezită să dea detalii (dacă — ceea ce nu este sigur — informatorii i le dăduseră): discreția sa în legătură cu Misterele este foarte cunoscută. Dar Herodot recunoaște că el nu crede în povestea lui Zalmoxis sclav al lui Pitagora, și că dimpotrivă el este convins de anterioritatea *daimonului* get — și acest detaliu este important.

„Locuința subterană"

Andreonul pe care Zalmoxis și l-a construit și în care îi primea pe cetățenii importanți ca să discute despre imortalitate amintește totodată de sala în care Pitagora predica la Crotona[3] și de camerele în care aveau loc banchetele rituale ale asociațiilor religioase secrete. Asemenea scene de banchete rituale sînt din abundență atestate mai tîrziu de monumentele aflate în Tracia și în spațiul danubian.[4] Cît despre locuința subterană, dacă nu este vorba de o interpolare a lui Herodot, care își amintea o legendă în legătură cu Pitagora[5] pe care o vom discuta imediat, este clar că funcția sa n-a fost înțeleasă. Într-adevăr, într-o povestire satirică

---

[3] Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 134, vede în mesele luate în comun de Zalmoxis și invitații săi cea mai veche dovadă asupra mesei cultuale la pitagoreici.

[4] Se va găsi documentația în articolul lui G. Kazarow, *Real-Encyclopaedie*, VI A, 548 și urm.; a se vedea și M. P. Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (ed. a II-a, München, 1955) pp. 172 și urm.; S. Eitrem, în *Real-Encyclopaedie*, VIII, 114 și urm.; Gh. Pintea, *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, Cluj, II, 1935, p. 229, n. 1, dă lista monumentelor găsite în Dobrogea; a se vedea și R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, București, 1938, p. 220 și fig. 61.

[5] Walter Burkert (*Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürnberg, 1962, pp. 139 și urm.) se întreabă dacă „locuința subterană" nu se datorează unei influențe a tradiției pitagoreice. Căci, după cum vom vedea, Strabon (VII, 297 și urm.) nu vorbește de o locuință subterană, ci de o grotă a muntelui Kogainon. Oricum ar fi, simbolic și ritual ascunzătoarea subterană este echivalentă cu peștera, și una și cealaltă semnifică „cealaltă lume". A se vedea și V. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen, 1921, pp. 129 și urm.

a lui Hermip, care ne-a fost transmisă într-o formă imperfectă[6], Pitagora se retrage timp de șapte ani (durata de șapte ani este indicată de Tertullian) într-o ascunzătoare subterană. Conform sfaturilor sale, mama sa scrie o scrisoare pe care el o învață pe de rost înainte de a o sigila. Cînd reapare, asemenea unui mort care revine din Hades, Pitagora se duce în adunarea poporului și se declară capabil să citească textul fără să rupă sigiliul. În urma acestui miracol, crotoniații sînt convinși de coborîrea lui în Infern și cred tot ceea ce povestește el despre soarta rudelor și prietenilor lor. Dar supraviețuirea sufletului nu este pentru Pitagora decît consecința doctrinei metempsihozei, și această doctrină se străduiește el s-o impună.

Începînd cu Rohde, savanții au recunoscut sursa acestei parodii în istoria lui Herodot despre ascunzătoarea lui Zalmoxis.[7] Dar se poate ca Hermip să fi utilizat și alte surse.[8] Se știe de altfel că Iamblicos în a sa *Viață a lui Pitagora* repetă aceeași istorie dar adăugînd detalii care nu se găsesc la Herodot.[9] Oricum ar fi, povestirea raționalistă a lui Herodot, ca și parodiile transmise de Hermip și sursele sale ignoră sau denaturează voit semnificația religioasă a faptelor pe care le comunică. Retragerea într-o ascunzătoare sau coborîrea într-o cameră subterană sînt echivalente ritual și simbolic cu o *katabasis*, cu un *descensus ad inferos* întreprins în vede-

---

[6] Pe scurt în Diogenes Laertios, VIII, 41, și în Tertullian, *De anima*, 28, și scoliastul *Electrei*, v. 62 — texte reproduse de Isidore Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926, pp. 37–38. A se vedea discuția acestei teme în I. Lévy, *La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris, 1927, pp. 129 și urm.

[7] Erwin Rohde, „Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras" (*Rheinisches Museum, 26, 1871*, pp. 554–576), p. 557; Armand Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 245; I. Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 133.

[8] Într-adevăr, cel puțin trei elemente nu sînt atestate la Herodot: tema scrisorii, detaliul precizînd că Pitagora reapare sub un aspect scheletic, dar mai ales prezența mamei. Se poate ca acest ultim motiv să reprezinte o raționalizare a *Marii Mame* chtoniene; cf. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 139. La Metapont, oraș în care se credea că a murit Pitagora, casa sa a fost transformată într-un sanctuar al Demetrei; cf. Boyance, *Le culte des Muses*, p. 234.

[9] J. S. Morisson, „Pythagoras of Samos" (*Classical Quarterly*, 50, 1956, pp. 135–156), pp. 140–141.

rea unei inițieri. Asemenea coborîri sînt atestate în biografiile mai mult sau mai puțin legendare ale lui Pitagora.[10] După Porphirios (*Vita Pyth.* 16–17), Pitagora a fost inițiat în Creta în Misterele lui Zeus în felul următor: a fost purificat de inițiații lui Dactylus Morgetul cu ajutorul unei pietre de meteorit, a petrecut noaptea învăluit într-o blană de oaie neagră și a coborît în peștera Idei unde a rămas 27 de zile. Diogenes Laertios (VIII, 3) adaugă că el a coborît în peșteră în compania lui Epimenide, purificatorul prin excelență.[11] În sfîrșit, în povestirea *Abaris*, din care numai cîteva fragmente ni s-au păstrat, Pitagora coboară în infern însoțit de un călăuz supranatural.[12]

Aceste legende, deși tîrzii, ne ajută să sesizăm sensul inițial al locuinței subterane a lui Zalmoxis. *Este vorba de un ritual inițiatic.* Aceasta nu implică cu necesitate că Zalmoxis era o divinitate chtoniană (a se vedea mai departe p. 50). A coborî în Infern înseamnă a cunoaște „moartea inițiatică", experiență sus-

---

[10] Sursele privind coborîrile lui Pitagora au fost grupate și discutate de Paul Corssen, „Zum Abaris des Heraklides Ponticus" (*Rheinisches Museum*, 67, 1912, pp. 20–47), pp. 42 și urm.; cf. A. Dieterich, *Nekyia* (ed. a II-a, Leipzig, Berlin), pp. 130 și urm.; M. P. Nilsson, *op. cit.*, I, pp. 664. A se vedea acum Burkert, *op. cit.*, pp. 136 și urm.

[11] După acest model elaborează Philostrate, *Vita Apollonii*, VIII, 19, coborîrea lui Apollonius din Tyana în grota de la Trophonios, unde ar fi rămas șapte zile. Cînd acesta întreabă care este filozofia cea mai perfectă, oracolul îi prezintă o doctrină similară cu cea predicată de Pitagora.

[12] Cf. I. Lévy, *La légende de Pythagore*, pp. 79 și urm.; cf. și 46 și urm., 84 și urm. Este important de adăugat că cercetările recente despre Pitagora și pitagoreism sînt susceptibile să clarifice, cu toate că indirect, subiectul nostru. Pe de o parte dispunem acum de ediții mai bune de texte și de riguroase analize textuale; cf., de exemplu, Maria Timpanaro Cardini, *Pitagorici: Testimonianze e Frammenti*, 3 vol., Firenze, 1958–1964; Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Acta Academiaea Aboensis, Humaniora XXIV, 3, Abo 1961). Pe de altă parte, cercetătorii sînt tot mai mult dispuși să valorifice anumite mărturii ale antichității tîrzii, neglijate sau subestimate pînă în prezent. Una din consecințele acestei noi metodologii interesează direct și personajul Pitagora: nu se mai separă Pitagora „științificul" de Pitagora „misticul". În afară de articolul lui Morisson și cartea lui Burkert, deja citate, a se vedea și C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966 și W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962, pp. 146–181.

ceptibilă de a întemeia un nou mod de existență. „Dispariția" (ocultarea) și „reapariția" (epifania) unei ființe divine sau semi-divine (rege mesianic, profet, mag, legislator) este un scenariu mitico-ritual destul de frecvent în lumea mediteraneană și asiatică. Minos, fiul lui Zeus, modelul exemplar al legislatorului antic, se retrăgea la fiecare nouă ani în munți, în peștera lui Zeus și de acolo revenea aducînd table de legi (Strabon, X, 4, 8; XVI, 2, 38). Dionysos mai ales se caracterizează prin epifaniile și dispărițiile sale periodice, prin „moartea" și „renașterea" sa, în care se mai pot descifra raporturile cu ritmul vegetației și, în general, cu ciclul etern, viață, moarte și renaștere. Dar în epoca istorică, această solidaritate între ritmurile cosmice și prezența, precedată și urmată de absența Ființelor supranaturale, nu mai era evidentă.

Grote rituale: ocultație și epifanii

Un scenariu mitico-ritual poate fi descifrat în numeroase tradiții referitoare la epifania periodică a unui zeu sau la întronarea unui rege cosmocrat de tip mesianic, sau, în sfîrșit, la apariția unui profet. Acest scenariu a supraviețuit destul de tîrziu în mediile iraniene și asiatice. După o legendă, Mani anunță că va urca la Cer unde va rămîne un an, și ca urmare, se retrage într-o peșteră.[13] Bîhâfarid, care a trăit în secolul al VIII-lea, își construiește un templu și, convingîndu-și soția că el e pe moarte, se lasă închis înăuntru. Apare după un an declarînd că a fost în Cer unde Dumnezeu i-a arătat Cerul și Infernul și l-a făcut purtătorul unei revelații.[14] G. Widengren a studiat la timpul potrivit acest motiv, amintind între altele tradiția transmisă de Al-Bîrûni: în ajunul întronării sale, regele part se retrage într-o grotă și supușii săi se apropie și-l venerează ca pe un nou-născut, cu alte cuvinte, ca

---

[13] Mirxond, *Histoire des Sassanides*, Paris, 1843, p. 189; a se vedea comentariul lui G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala, 1955, pp. 83 și urm.; id. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln și Oplanden, 1960, p. 64.

[14] Cf. textele citate de Widengren, *Muhammad the Apostle of God*, p. 82; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 63–64.

pe un copil de origine supranaturală.[15] Tradiţiile armeniene vorbesc de o peşteră în care se închidea Meher (i.e. Mihr, Mithra) şi de unde ieşea o dată pe an. Într-adevăr, noul rege este Mithra, reîncarnat, născut din nou.[16]

Această temă iraniană se regăseşte în legendele creştine ale naşterii în grota de la Bethleem plină de lumină. După autorul anonim al lucrării *Opus imperfectum in Matthaeum*, Regii Magi urcau în fiecare an Muntele Victoriilor, unde se afla o grotă cu izvoare şi arbori, aşteptînd apariţia Stelei. Ea le apare în cele din urmă sub forma unui copilaş care le spune să meargă în Iudeea. *Cronica* de la *Zuqnîn* al cărei prototip — ca de altfel şi *Opus imperfectum* — trebuie să fie anterior secolului al VI-lea dezvoltă această legendă: Cei doisprezece „Regi-Înţelepţi" urcă în fiecare lună Muntele şi intră în Peştera Comorilor. Într-o zi ei zăresc o coloană de lumină inefabilă deasupra căreia o Stea străluceşte mai puternic decît raza mai multor sori. Steaua pătrunde în Peştera Comorilor şi o voce îi invită pe regi să intre. Pătrunzînd în grotă Regii sînt orbiţi de lumină şi îngenunchează. Dar lumina se concentrează şi după puţin timp li se arată sub forma unui omuleţ umil care îi veseşte că el a fost trimis de Tatăl celest. Îi sfătuieşte să meargă în Galileea.[17]

Recunoaştem aici marele mit sincretist, puternic iranizat, al Cosmocratului-Mîntuitor. Cum am mai arătat şi în alt loc[18], anumite elemente sînt arhaice şi preced cultul lui Mithra şi sincretismul irano-semit. Importanţa pe care o ia tema luminii supranaturale nu trebuie să ne facă să neglijăm simbolismul fundamental al scenariului. Aici, ca şi în exemplele citate mai sus,

---

[15] Al-Bîrûni, *India* (trad. Sachau), II, p. 10; G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, p. 62.

[16] Cf. Geo Widengren, *Iranisch-semitische*, p. 65; id. *Les religions de l'Iran* (trad. franceză, Paris, Payot, 1968), p. 269. A se vedea şi alte exemple în Sven S. Hartman, *Gayômart, Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Uppsala, 1953, p. 60, n. 2, p. 180 şi n. 6. Vezi şi Ilya Gerschewitch în *Mithraic Studies*, Manchester, 1971, I, pp. 85 şi urm.; II, pp. 356 şi urm.; Mircea Eliade, *Histoire des Croyances*, II, pp. 485 şi urm.

[17] A se vedea izvoarele şi bibliografia în Mircea Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, pp. 61–63.

[18] Cf. *Mephistophélès et l'Androgyne*, pp. 63–64.

grota din vîrful muntelui semnifică locul prin excelență al epifaniei divine, locul unde, după o perioadă de ocultație, își fac apariția un zeu salvator, un profet sau un cosmocrat.

Or, grota reprezintă cealaltă lume și de asemenea întregul Univers. Nu valorificarea imediată, „naturală", a grotei ca loc tenebros și deci subteran este cea care ne permite să sesizăm simbolismul și funcția sa religioasă, cît experiența suscitată de pătrunderea într-un spațiu sacru și, în cele din urmă, „total", adică *constituind o lume-în-sine*. Grota rituală imită cîteodată cerul nocturn.[19] Cu alte cuvinte ea este o *imago mundi*, un univers în miniatură.[20] A locui într-o peșteră nu implică cu necesitate o coborîre printre umbre, cît a trăi în altă lume, mai vastă, mai complexă pentru că încorporează multiple moduri de existență (zei, demoni, sufletele morților etc.), și deci e plină de bogății și nenumărate virtualități (cf. miturile desacralizate ale grotelor cu comori etc.). Numai datorită interpretării „naturiste" a savanților din secolul al XIX-lea, care reduceau simbolismele religioase la expresiile lor concrete, fizice, s-a limitat semnificația cosmică a grotelor și a locuințelor cultuale subterane la o singură valoare, și anume de locuință a morților și sursă a fertilității telurice.[21]

Zalmoxis și „imortalizarea"

Dacă încercăm să înțelegem tradiția transmisă de Herodot prin ea însăși fără să ne întrebăm asupra originii sau autenticității sale, personajul Zalmoxis poate fi descris după cum urmează: a) el este un *Daimon* sau un *theos* care „revelează" o doctrină escatologică și „întemeiază" un cult inițiatic de care

---

[19] A se vedea A. B. Cook, *Zeus*, II, 2, Cambridge, 1925, p. 1150; III, 2 (1940), p. 1187.

[20] Cf. F. K. Dörner și Th. Goell, *Arsameia am Nymphaios*, Berlin, 1963, pp. 129–145.

[21] F. B. J. Kuiper, insistînd asupra aspectului ei „infernal" a văzut bine structura cosmică a lumii de dincolo indo-iraniene; cf. „Remarks on «The Avestan Hymn to Mithra»" (*Indo-Iranian Journal*, V, 1961, pp. 36–60), pp. 58–59.

depinde regimul ontologic al existenţei post-mortem; b) cu alte cuvinte, Zalmoxis nu este o fiinţă supranaturală de tip cosmic sau instituţional, considerat *a se afla* acolo de la începutul tradiţiei, ca alţi zei traci de care vorbeşte Herodot, „Ares", „Dionysos", „Artemis" sau „Hera"; Zalmoxis îşi face apariţia într-o istorie religioasă care îl precede, el inaugurează o nouă epocă de tip escatologic; c) „revelaţia" pe care el o aduce geţilor este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual foarte cunoscut al „morţii" (ocultarea) şi al „reîntoarcerii pe pămînt" (epifania), scenariu folosit de personaje diverse urmărind întemeierea unei noi ere sau instaurarea unui cult escatologic; d) ideea centrală a mesajului lui Zalmoxis se referă la supravieţuirea sau imortalitatea sufletului; e) dar pentru că reîntoarcerea lui Zalmoxis în carne şi oase nu constituie „o probă" a „imortalităţii" sufletului, acest episod pare să reflecte un ritual care ne este necunoscut.

Credinţa în imortalitatea sufletului n-a încetat să-i intrige pe grecii din secolul al V-lea. Herodot nu găsea formulă mai spectaculoasă de introducere decît prezentîndu-i pe geţi ca pe cei „care cred în nemurirea lor" (*gétas tous áthanatizontas*; IV, 93), „căci credinţa lor e că ei nu mor şi că cel care piere se duce la Zalmoxis" (IV, 94). În *Charmides*, dialog scris probabil cu vreo treizeci de ani după Herodot, Socrate vorbeşte de un medic trac pe care-l întîlnise, „unul din acei doctori ai regelui trac Zalmoxis despre care se zice că stăpîneşte meşteşugul de a te face nemuritor" (156d). Într-adevăr, verbul *áthanatizein* (cf. Herodot V, 4) nu înseamnă „a se crede nemuritori" ci „ a se face nemuritori".[22] Sensul acestei „imortalizări" este indicat în istoria transmisă de Herodot: cînd Zalmoxis se întreţinea cu invitaţii săi („cetăţenii de frunte"), „el îi învăţa că nici el, nici oaspeţii lui şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde trăind de-a pururi vor avea parte de toate bunătăţile" (IV, 95). Cu alte cuvinte această postexistenţă fericită nu era deloc generală, ci se obţinea prin intermediul unei iniţieri, ceea ce apropie cultul instaurat de Zalmoxis de Misterele greceşti şi elenistice. Hellanikos, care era mai vîrstnic decît Herodot, dar care urmează

---

[22] Cf. I. M. Linforth, „*Oi athanatizontes*, Herodotus IV, 93–96" (*Classical Philology*, XIII, 1918, pp. 23–33).

povestirea sa, descriind ritul lui Zalmoxis îl numeşte pe bună dreptate „*teletai*", subliniindu-i caracterul iniţiatic.[23]

Hellanikos se referă între altele la teryzi şi la crobyzi, două triburi trace vecine cu geţii în zona pontică: şi ei credeau că nu vor muri şi că morţii se duc la Zalmoxis. Totuşi şederea pe lîngă zeu nu este definitivă pentru că „se consideră că morţii vor reveni". Iată pentru ce la moartea cuiva „ei se bucură la gîndul că defunctul va reveni"[24]. Într-adevăr, ei aduc ofrande şi se distrează pentru ca „mortul să se întoarcă"[25].

Informaţia cu privire la întoarcerea morţilor nu se găseşte decît la Photios, Suidas şi Pomponius Mela (II, 2, 18). După părerea acestuia din urmă, existau la traci trei credinţe privind post-existenţa sufletului, prima despre care vorbeşte este chiar întoarcerea morţilor: *alii* (printre traci) *redituras putant animas obeuntium.* Conform unei alte păreri, sufletele nu vor mai reveni, totuşi ele nu se sting ci încep o existenţă fericită (*etsi non redeant, non extingui tamen, sed ad beatiora transire*). În sfîrşit, o a treia credinţă seamănă mai degrabă cu o filozofie pesimistă decît cu o escatologie populară: sufletele mor, dar este preferabil să mori, decît să trăieşti (*emori quidem, sed id melius esse quam vivere*).

După cum se vede puţin numeroasele informaţii de care dispunem, în afara lui Herodot, complică şi mai mult problema. Să încercăm mai întîi să înţelegem ce-ar putea să semnifice „întoarcerea morţilor" despre care vorbesc Photios, Suidas şi Pomponius Mela. În nici un caz această afirmaţie nu implică metempsihoza, cum s-a susţinut uneori[26], cu toate că o aluzie a lui Euripide face probabilă credinţa în reîncarnare la traci[27]. Se

---

[23] F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* (1923 şi urm.), frg. 73. Împăratul Iulian repetă aceeaşi tradiţie: geţii sînt convinşi că nu vor muri şi că se vor duce la Zalmoxis (*De Caes.*, 327, D).

[24] Cf. J. Coman, „Zalmoxis", p. 108.

[25] Suidas, s. v. *Zalmoxis*.

[26] Erwin Rohde, *Psyche*, ed. a IV-a, Tübingen, 1907, II, p. 31.

[27] Rohde, *ibid.* Herbert S. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton, 1948, p. 8, respinge pe drept cuvînt interpretarea lui Rohde: Zalmoxis nu putea predica metempsihoza pentru că nu apărea sub altă formă. O opinie similară este susţinută de J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, 1966, p. 153. A se vedea şi A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Menasha, Wisconsin, 1938, pp. 13 şi urm.

poate ca informaţiile, de altfel tîrzii, relative la „întoarcerea morţilor“ să fie rezultatul unei interpretări confuze a textului lui Herodot: geţii au crezut în „imortalitatea sufletului“ convinşi de Zalmoxis, care a apărut din nou după patru ani; în consecinţă se duc la Zalmoxis pentru un timp şi apoi se reîntorc pe pămînt. O altă interpretare posibilă ar fi un ritual funerar vizînd reîntoarcerea periodică a morţilor. Ritualuri asemănătoare sînt atestate atît în spaţiul mediteranean, grec şi balcanic, cît şi prin alte locuri (la germani, la finougrieni etc.). Indicaţia că teryzii şi crobyzii fac sacrificii şi se distrează „pentru ca mortul să se întoarcă“ aminteşte un mare număr de obiceiuri similare dintre care cel mai spectacular este atestat la ceremuşi.[28] S-ar mai putea întîmpla să fie vorba şi de o inovaţie mai recentă, urmare a influenţelor iraniene şi germanice, destul de puternice în timpul lui Decebal.[29]

Dar oricare ar fi interpretarea, tema „întoarcerii morţilor“ n-are nimic de-a face cu ceea ce Herodot comunică despre învăţătura lui Zalmoxis şi cu ceea ce grecii aflaseră din secolul al V-lea despre credinţele geţilor. Ceea ce-i interesa pe greci era că Zalmoxis conferea „imortalitatea“ şi că după moarte adepţii săi mergeu să-l întîlnească „într-un loc unde se bucurau de toate bunătăţile“. Herodot nu spune că „sufletul“ separat de corp va merge să-l întîlnească pe Zalmoxis după moarte. Dacă el n-ar mai fi adăugat alte informaţii despre cultul lui Zalmoxis, am fi putut interpreta textul lui Herodot în perspectiva doctrinei homerice: imortalitatea este inaccesibilă oamenilor; cele cîteva fiinţe ne-divine care au scăpat de moarte (Achile, Menelaos etc.) au fost miraculos transportate în regiuni îndepărtate şi fabuloase (Insulele Fericiţilor etc.) unde ei continuă *să trăiască*, adică se bucură de o existenţă încarnată. S-ar fi putut spune acelaşi lucru şi despre iniţiaţii în *teletai* ai lui Zalmoxis: ei nu mureau, nu cunoşteau separarea sufletului de corp, ci îl întîlneau pe Zalmoxis într-un tărîm paradisiac.

---

[28] Cf. Uno Holmberg, *Die Religion der Tcheremissen* (FFC, No. 61, Porvoo, 1926), pp. 27 şi urm.

[29] A se vedea cîteva indicaţii bibliografice la Joseph Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1936, p. 225, n. 53.

Dar Herodot relatează de asemenea (IV, 94) ritualul propriu lui Zalmoxis; trimiterea la fiecare patru ani a unui mesager. Cel pe care soarta îl desemnează este aruncat în aer şi, căzînd, este străpuns de vîrfurile suliţelor. Este evident deci că sufletul mesagerului se îndreaptă spre Zalmoxis. Să lăsăm pentru moment la o parte coexistenţa unui asemenea sacrificiu uman sîngeros cu iniţierea religioasă care conferă „imortalitate". Ceea ce pare sigur este că pentru geţi, ca şi pentru iniţiaţii Misterelor Eleusine sau pentru „orfici", post-existenţa preafericită începe *după moarte*: numai „sufletul", principiul spiritual, îl întîlneşte pe Zalmoxis.

Dar tocmai această autonomie a sufletului şi de asemenea cîteva fenomene paranormale (extazul, transa cataleptică etc.) invocate ca probă a transmigrării, adică a „imortalităţii" sufletului, îi uimeau şi-i pasionau pe greci. Şi pentru că Zalmoxis era direct implicat, va fi util să examinăm mai de aproape o anumită mitologie, puternic istoricizată, în relaţie cu extazul, moartea şi peregrinările sufletului.

Extatici şi taumaturgi

Strabon (VII, 67) îl citează pe Zalmoxis la un loc cu Amphiaraos, Trophonius, Orfeu şi Musaios, adică cu personaje renumite prin prestigiul lor mantic şi taumaturgic şi prin experienţele lor extatice.[30] Amphiaraos era un erou teban pe care l-a înghiţit pămîntul: Zeus l-a făcut nemuritor.[31] Trophonius era cunoscut mai ales prin oracolul său, din Lebadeia, despre care Pausanias (IX, 39) ne-a lăsat o celebră descriere.[32] Experienţele extatice de tip „şamanic" ale lui Orfeu sînt bine cunoscute: el

---

[30] A se vedea şi Rohde, *Psyche*, I, p. 121, n. 1.

[31] Cf. Euripide, *Rugătoarele*, 925 şi urm.; Sofocle, *Electra*, 833; Pausanias (IX, 8, 3). A se vedea şi Angelo Brelich, *Gli Eroi Greci*, Roma, 1958, s. v.; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, Londra, 1965, pp. 154 şi urm.

[32] Miturile lui Trophonius sînt variate şi aparent contradictorii. A. Brelich a încercat strălucit să le găsească o structură inteligibilă (*op. cit.*, pp. 46 şi urm.). A se vedea şi Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 45 şi urm.

coboară în Infern pentru a readuce sufletul Euridicei; e vraci și muzician, farmecă și stăpînește animalele; capul său tăiat de bacante și aruncat în Hebros, plutește cîntînd pînă la Lesbos. El servește apoi de oracol ca și capul lui Mimir, ca și craniile șamanilor yukaghiri.[33] Cît despre cîntărețul mitic Musaios, Platon amintește istoria după care, împreună cu fiul său, a fost călăuzit de zei în Hades: acolo ei îi văd pe cei virtuoși încoronați și alungiți pe paturile lor, distrîndu-se și bînd vin — imagine de beatitudine vulgară pe care Platon o comentează cu ironie: „Ceea ce presupune că, după ei, nu există o remunerație mai frumoasă a virtuții decît o eternă beție!" (*Republica*, II, 363 c-d).

Pe de altă parte, din antichitate, Pitagora — „modelul" lui Zalmoxis — era pus în legătură cu figuri ca Aristeas, Abaris, Epimenide, Phormion, Empedocle.[34] Vom măsura mai departe interesul unei asemenea clasificări. Pentru moment, să amintim că Rohde apropia cultul lui Zalmoxis de cel al lui Dionysos, subliniind caracterul trac al entuziasmului și al credinței în imortalitate.[35] O jumătate de secol după apariția cărții *Psyche*, Karl Meuli interpreta într-un studiu celebru legendele lui Aristeas și ale lui Abaris ca reflectînd experiențe șamanice specifice sciților din nordul Mării Negre.[36] Eminentul savant elvețian îl consideră pe Zalmoxis asemănător lui Abaris, adică un șaman sau imaginea mitică a unui șaman.[37] W. K. C. Guthrie și E. R. Dodds au reluat și elaborat cercetările lui Rohde și Meuli. Guthrie identifică în Zalmoxis pe reprezentantul adevăratei religii trace, zeul fiind într-adevăr un „brothergod" al lui Dionysos.[38] În ceea ce-l privește, Dodds îl consideră pe Orfeu ca pe o „figură tracă de același tip cu Zalmoxis — un șaman mitic sau prototipul „șama-

---

[33] Cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951; ed. a II-a 1968, pp. 307–308. Cf. și E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1951, p. 147.

[34] A se vedea referințele grupate de Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 123, n. 161.

[35] Rohde, *Psyche*, II, pp. 27 și urm.

[36] Karl Meuli, „Scythica" (*Hermes*, 70, 1953, pp. 121–167), spec. pp. 153–164.

[37] Meuli, *op. cit.*, p. 163.

[38] W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, Londra, 1950, p. 176.

nului"[39]. În sfîrşit, foarte recent, Walter Burkert a sistematizat, pe de o parte, datele şamanismului grec şi pe de altă parte a analizat strălucit tradiţiile referitoare la Pitagora, subliniind anumite trăsături şamanice.[40]

După cum se vede, autorii vechi ca şi anumiţi savanţi moderni l-au solidarizat pe Zalmoxis pe de o parte cu Dionysos şi Orfeu, iar pe de altă parte cu personaje mitice sau foarte mitologizate, a căror trăsătură caracteristică era fie o tehnică a extazului de tip şamanic, fie mantica, fie coborîrile în Infern, „catabasele". Să examinăm mai îndeaproape morfologia atît de bogată şi atît de complexă a acestor specialişti ai sacrului.

Abaris, originar din ţara hiperboreilor şi preot al lui Apollon, era înzestrat cu puteri oraculare şi magice (de exemplu bilocaţia). Herodot (IV, 36) povesteşte că el „ar fi făcut înconjurul lumii cu săgeata ce o avea, fără să mănînce ceva", dar începînd chiar cu Heraclid (fr. 51 c) se afirma că Abaris zbura pe o săgeată.[41] Or, săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia şi religia sciţilor[42], este prezentă în ceremoniile şamanice siberiene[43].

Tot Herodot (IV, 14) raportează esenţialul legendei lui Aristeas din Proconnesos (cetate dintr-o insulă a Mării Marmara). După ce a amintit că Aristeas povesteşte într-un poem epic că „stăpînit de Febus" a mers la issedoni, unde s-a informat despre vecinii lor, arimaspii („oameni care n-ar fi avut decît un ochi") şi hiperboreii (IV, 15), Herodot relatează ce a auzit în privinţa lui

---

[39] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 147.

[40] Walter Burkert, „*Goês*. Zum griechischen «Schamanismus»", *Rheinisches Muzeum für Philologie*, n. s. vol. 105, 1962, pp. 36–55; id. *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 98 şi urm. Cf. J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, pp. 159–162, pentru o discuţie critică a „şamanismului" pitagoreic. A se vedea şi M. Detienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 60 şi urm.

[41] Sursele au fost recent analizate de Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 126–127. Cf. şi referinţele bibliografice citate de J. Wiesner, *Die Thraker*, p. 218, n. 64.

[42] Cf. Meuli, „Scythica", pp. 161 şi urm.; Dodds, *op. cit.*, pp. 140 şi urm.

[43] Cf. de exemplu Mircea Eliade, *Le chamanisme*, p. 180; a se vedea şi M. Eliade, „Notes on the symbolism of the arrow" (în: *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, edited by Jacob Neusner, Leiden, 1968, pp. 463–475), pp. 463–465.

la Proconnesos și la Cyzicos. Intrînd în prăvălia unui piuar, la Proconnesos, Aristeas muri și piuarul închizîndu-și atelierul se așternu la drum, pentru a duce vestea părinților. Vestea morții lui se răspîndise în tot orașul, cînd un om din Cyzicos declară că-l întîlnise pe Aristeas intrînd în Cyzicos și că „stătuse de vorbă cu el". Într-adevăr cînd se deschise ușa atelierului „nu-l mai aflară pe Aristeas nici viu, nici mort". După șapte ani el ar fi reapărut la Proconnesos și ar fi dispărut pentru a doua oară. Herodot adaugă ceea ce li s-a întîmplat metapontienilor, în Italia, „două sute patruzeci de ani după a doua dispariție a lui Aristeas". Metapontienii afirmă că Aristeas le-ar fi apărut în persoană, ordonîndu-le să ridice un altar lui Apollon și „alături să înalțe o statuie care să aibă numele de Aristeas din Proconnesos; le-ar fi zis că sînt singurii italioți la care a venit Apollon pînă atunci; și că el care era Aristeas îl însoțise; atunci cînd îl însoțea însă pe zeu, el era un corb. Acestea fiind zise, el dispăru" (IV, 14–15).[44]

Să reținem cîteva trăsături net șamanice: extazul susceptibil de a fi confundat cu moartea, bilocația, apariția sub formă de corb.

Hermotimus din Clazomene, care era considerat de anumiți autori ca o încarnare anterioară a lui Pitagora, avea puterea de a-și părăsi corpul mai mulți ani. În acest lung extaz, el călătorea departe și la întoarcere prevestea viitorul. Dar într-o zi pe cînd

[44] Despre Aristeas, cf. Meuli, *op. cit.*, pp. 153 și urm.; Guthrie, *op. cit.*, pp. 193 și urm.; Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 124 și urm. A se vedea și Eliade, *Le chamanisme*, p. 306, n. 4. În cartea sa *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, J. D. P. Bolton prezintă o interpretare „istorică" a legendei: fervent adorator al lui Apollon, „cu fervoarea resimțită de obicei de inițiații lui Dionysos pentru zeul lor", Aristeas hotărăște să plece în țara hiperboreilor și ia parte la o expediție înspre nordul Mării Negre. Era atît de obsedat de acest proiect că avea tulburări psihosomatice. Aceste crize fură interpretate de concetățenii lui ca „moarte și înviere", iar de Aristeas ca dovadă că era stăpînit de Apollon. Călătoria care fu reală îl duse în țara sciților și a issedonilor, unde află o mulțime de legende asupra acestor popoare și a vecinilor lor. La întoarcerea în Proconnesos, după mai mult de șase ani, Aristeas povesti experiențele sale într-un poem pe care grecii îl numiră mai tîrziu *Arimaspea* (Bolton, pp. 179 și urm.). Ipoteza nu se impune. În orice caz ea nu este pertinentă căci în istoria culturii grecești Aristeas există numai ca personaj fabulos.

zăcea neînsufleţit, duşmanii îi arseră corpul, şi sufletul nu mai reveni niciodată.[45] Epimenide din Creta dormise mult timp în peştera lui Zeus pe muntele Ida; postise şi deprinsese extazele prelungite. Cînd părăsi peştera, stăpîn al unei „înţelepciuni entuziaste", adică al unei anumite tehnici extatice, el călătorea peste tot prevestind viitorul, explicînd sensul ascuns al trecutului şi purificînd oraşele de miasmele provocate de crime.[46] Burkert mai aminteşte pe deasupra legendele lui Phormion şi Leonymos. Phormion a fost vindecat de o rană în urma unei călătorii extatice într-o regiune ciudată, aparţinînd unei „geografii mitice". Şi tot pentru ca să-şi vindece o rană oracolul din Delphi îl sfătuieşte pe Leonymos să plece în „Insula Albă", unde se găsesc Achile şi Aiax. Leonymos ajunge în „Insula Albă" — mai tîrziu localizată în Marea Neagră, dar la origine identică cu „Stîncile albe" din cealaltă lume — şi se întoarce vindecat. În amîndouă cazurile este vorba de o călătorie extatică de tip şamanic, explicată mai tîrziu de anumiţi autori (Tertullian, Hermias) ca o călătorie efectuată în vis.[47]

Filozofii-şamani

La această listă de personaje fabuloase, în *gesta* cărora s-a recunoscut amintirea prestigiilor şamanice, anumiţi savanţi au adăugat numele lui Parmenide, Empedocle şi Pitagora. Deja H. Diels comparase călătoria mistică descrisă de Parmenide în poemul său cu călătoriile extatice ale şamanilor siberieni.[48] Meuli reia subiectul şi apropie viziunea lui Parmenide de poezia

---

[45] Rohde, *op. cit.*, II, 94 şi urm. cu sursele (spec. Plinius, *Naturalis Historia*, VII, 174). Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 141 şi n. 39, cu alte exemple de dispariţii şi apariţii, de exemplu Sofocle (*Electra*, 62 şi urm.), care sub influenţa prietenului său Herodot raţionalizează o tradiţie mitică.

[46] A se vedea sursele citate de Rohde, II, pp. 96 şi urm.; Guthrie, p. 197, n. 1; Burkert, *op. cit.*, p. 128. Cf. şi Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité*, pp. 129 şi urm.

[47] Surse şi bibliografie în Burkert, p. 129.

[48] H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin, 1877, pp. 14 şi urm.

şamanică.[49] Mai recent încă şi cu argumente deosebite, Morisson, Burkert şi Guthrie l-au comparat pe Parmenide cu un şaman.[50]

Cît despre Empedocle, Dodds scrie că fragmentele sale reprezintă „singura sursă de primă mînă din care ne mai putem forma o anumită noţiune despre ceea ce era cu adevărat un şaman grec; el era ultimul exemplar al unei specii care, la moartea lui, se stingea în lumea greacă, pe cînd încă mai înflorea în altă parte“ (*op. cit.*, p. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. Khan: „Sufletul lui Empedocle nu părăseşte corpul ca cel al lui Hermotimus şi Epimenide. Nu călărea pe o săgeată ca Abaris, nu apărea sub forma unui corb ca Aristeas. Nu-l vezi niciodată în două locuri în acelaşi timp şi nu coboară în Infern ca Orfeu şi Pitagora.“[51]

Dodds îl consideră pe Pitagora *a greater Greek shaman*, care fără îndoială trăsese concluziile teoretice ale experienţelor sale extatice şi în consecinţă credea în metempsihoză (*op. cit.*, pp. 143 şi urm.). Dar mai ales Burkert este cel care a supus toate sursele referitoare la legenda lui Pitagora unei analize riguroase, arătînd că principalele tradiţii se lasă încadrate în acelaşi scenariu mitico-ritual caracteristic personajelor fabuloase pe care le-am trecut mai sus în revistă.[52] Într-adevăr, legendele lui Pitagora fac aluzie la raporturile sale cu zeii şi spiritele [53], stăpînirea asupra animalelor (Burkert, *op. cit.*, pp. 118 şi urm.), la prezenţa sa în mai multe locuri în acelaşi timp (*ibid.*, p. 133). Burkert explică faimosul „umăr de aur“ al lui Pitagora comparîndu-l cu o iniţiere de tip şamanic (*ib.*, p. 134). Se ştie într-ade-

[49] Meuli, „Scythica“, pp. 171 şi urm.

[50] J. S. Morisson, „Parmenides and Er“ (*Journal of Hellenic Studies*, 75, 1955, pp. 59–68), spec. p. 59; Burkert, *op. cit.*, pp. 256 şi urm.; W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1965, pp. 11 şi urm. A se vedea şi Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité*, pp. 139 şi urm. şi bibliografia dată la nota 114.

[51] Charles H. Khan, „Religion and Natural Philosophy in Empedocles Doctrine of the Soul“ (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 3–35), îndeosebi pp. 30 şi urm. („Empedocles among the Shamans“).

[52] Cf. *Weisheit und Wissenschaft*, pp. 118 şi urm., lista legendelor miraculoase referitoare la Pitagora, cu sursele şi bibliografia recentă.

[53] Cf. documentaţia în Burkert, *op. cit.*, pp. 118 şi urm.; a se vedea şi pp. 163 şi urm.

văr că în timpul inițierii lor șamanii siberieni sînt considerați a avea organele reînnoite și oasele legate cîteodată cu fier.[54] Peregrinările lui Pitagora îl apropie de Epimenide și Empedocle care ei înșiși sînt pentru Burkert un fel de „șamani" (p. 135). În sfîrșit catabasa lui Pitagora (vezi mai sus, p. 33) constituie încă un element șamanic (Burkert, pp. 136 și urm.). Hieronimus din Rhodos povestește că Pitagora a coborît în Hades și că acolo a văzut sufletele lui Homer și Hesiod ispășind pentru tot ceea ce vorbiseră de rău despre zei.[55]

Șamanismul grec

Am discutat în altă parte problema șamanismului grec.[56] Pentru discuția noastră este suficient să amintim că anumiți autori (în primul rînd Dodds) explică difuziunea tehnicilor și mitologiilor șamanice prin contactul coloniilor grecești din Hellespont și de la Marea Neagră cu populațiile iraniene (i.e. sciții). Dar Karl Meuli, care primul a pus în lumină structura șamanică a anumitor obiceiuri scite și a arătat reflectarea lor în tradițiile grecești, a identificat, pe deasupra, elementele șamanice în poezia epică greacă.[57] Burkert consideră că *goês*-ul este autenticul șaman grec, pentru că el este în relație cu cultul morților.[58] În sfîrșit, foarte recent, E. H. S. Butterworth încearcă să găsească șamanismul în Grecia arhaică: el presupune că cel puțin trei dintre cele mai importante culturi clanice ale Greciei continentale din sec. XIV—XIII *a. Chr.* își au originea în „șamanism".[59]

---

[54] Cf. Eliade, *Le chamanisme*, p. 46.

[55] Fr. 42 (ed. Wehrli); cf. Burkert, p. 82, n. 32 și p. 136.

[56] Vezi Mircea Eliade, *Le chamanisme*, pp. 305 și urm.; cf. Marcel Detienne, *La notion de daimôn*, pp. 81 și urm.; Alois Closs, „Der Schamanismus bei den Indo-europaëm" (*Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde, Gedenkenschrift für Wilhelm Brandenstein*, Innsbruck, 1968, pp. 289–302), spec. 296–297.

[57] Meuli, „Scythica", pp. 164 și urm.; contra, Dodds, *op. cit.*, 164, n. 47.

[58] Burkert, „*Goês*. Zum Griechischen «Schamanismus»", pp. 43 și urm.

[59] E. A. S. Butterworth, *Some trace of the pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, Berlin, 1966, pp. 135—173; Jack Linsay, *The Clashing Rocks*, pp. 247 și urm. Am examinat cea mai recentă literatură asupra șamanismului într-un articol din *History of Religion* în curs de apariție.

Una dintre dificultăţile problemei o constituie sensurile multiple pe care sîntem dispuşi să le dăm termenilor de „şaman" şi „şamanism". *Stricto sensu*, şamanismul este prin excelenţă un fenomen religios siberian şi central asiatic, dar el mai este atestat şi în altă parte (America de Nord şi de Sud, Indonezia, Oceania etc.). Nu e vorba aici să reluăm analizele şi materialul cărţii noastre *Le chamanisme*. E de-ajuns să amintim că iniţierea comportă fărîmiţarea trupului, reînnoirea organelor şi a viscerelor şi moartea rituală urmată de înviere, experimentată de viitorul şaman ca o coborîre în Infern (însoţită cîteodată de o înălţare la cer). Şamanul este un extatic prin excelenţă. Or, la nivelul religiilor arhaice şi tradiţionale, extazul semnifică ridicarea sufletului la cer sau peregrinarea pe pămînt, sau, în sfîrşit, coborîrea în regiunile subterane, printre morţi.

Şamanul întreprinde asemenea călătorii extatice: 1) pentru a se întîlni faţă în faţă cu zeul celest şi a-i prezenta ofrande din partea comunităţii; 2) pentru a căuta sufletul unui bolnav presupus rătăcit departe de corpul său sau răpit de demoni; 3) pentru a conduce sufletul unui mort spre noua lui locuinţă; 4) în sfîrşit, pentru a-şi îmbogăţi ştiinţa sa prin comerţul cu Fiinţele superioare.

Ca să se pregătească pentru călătoriile sale extatice, şamanul trebuie să-şi îmbrace costumul său ritual, să bată în tobă (sau să cînte dintr-un instrument specific.) În timpul extazului el este capabil să se transforme într-un animal sălbatic şi să lupte sub această înfăţişare cu alţi şamani. Datorită capacităţii sale de a călători în lumi supranaturale şi de a vedea fiinţe supraomeneşti (zei, demoni, spirite ale morţilor etc.) şamanul a contribuit într-o manieră hotărîtoare la *cunoaşterea morţii*. E probabil că un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare", la fel ca şi un anumit număr de teme ale mitologiei morţii, sînt rezultatul experienţelor extactice ale şamanilor. Este la fel de probabil că un mare număr de „subiecte" şi de motive epice sînt, în ultimă analiză, de origine extatică, în sensul că sînt împrumutate povestirilor şamanilor, narînd călătoriile şi aventurile lor în lumile supraomeneşti.

În lumina acestor cîteva precizări este evident că anumite personaje mai mult sau mai puţin fabuloase pe care le-am trecut în revistă — Orfeu, Abaris, Aristeas, Hermotimus, chiar Pitagora şi

Parmenide — prezintă trăsături net şamanice. Dar ceea ce Herodot ne relatează despre Zalmoxis nu se inserează deloc în sistemul de mitologii, credinţe şi tehnici şamaniste sau şamanizante. Dimpotrivă, după cum am văzut mai sus, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (*andreon* şi banchete, ocultarea „în locuinţa subterană" şi epifania după patru ani, „imortalizarea" sufletului şi învăţătura privind existenţa preafericită în altă lume), îl apropie pe Zalmoxis de Mistere.

Zalmoxis, extaz şi imortalitate

Totuşi aceasta nu implică cu necesitate absenţa ideilor, tehnicilor sau comportamentului şamanic la geto-daci. Ca toţi tracii, geţii cunoşteau şi ei extazul. Strabon (VII, 33) raportează urmîndu-l pe Poseidonios că misienii, în virtutea religiilor lor, se abţin de la orice fel de aliment din carne, mulţumindu-se cu miere, lapte şi brînză, şi pentru acest motiv ei sînt numiţi în acelaşi timp „cei care se tem de Zeu" (*theosebeis*) şi „cei care umblă prin fum" (*kapnobatai*)[60]. Aceste informaţii sînt probabil valabile şi pentru geţi. Cît despre termenii *theosebeis* şi *kapnobatai* ei desemnează de fapt anumite persoane religioase şi nu totalitatea poporului. E probabil că expresia „umblători prin fum" se referă la un extaz provocat de fumul de cînepă, mijloc cunoscut de sciţi[61] şi de traci (dacă interpretăm în acest sens un pasaj din Pomponius Mela)[62]. În acest caz *kapnobataii* ar fi dansatorii şi vrăjitorii (şamani) misieni şi geţi, care întrebuinţau fumul de cînepă pentru a provoca transele extatice.

Vom reveni mai departe asupra acestor specialişti ai sacrului atestaţi în Dacia. Dar *kapnobataii* nu sînt evocaţi în legătură cu Zalmoxis şi nimic nu ne autorizează să presupunem că o

---

[60] Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1926, p. 162, traduce *kapnobatai* prin „cei care merg printre nori", dar sensul este „umblători prin fum", cf. şi Coman, *op. cit.*, p. 106.

[61] Herodot, IV, 73; Meuli, *op. cit.*, pp. 122 şi urm.; Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 310 şi urm.

[62] Pomponius Mela, II, 21; cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 17 şi nota 1.

asemenea practică „şamanizantă" făcea parte din cultul lui Zalmoxis. După Rohde şi Meuli, s-a comentat mult o informaţie a lui Polyaenus (*Stratagemata*, VII, 22) referitoare la Kosingas, rege al triburilor trace Kebrenoi şi Sykaiboai, care era în acelaşi timp mare preot al Herei: cînd supuşii săi deveneau recalcitranţi, Kosingas îi ameninţa că se urcă la cer pe o scară de lemn, pentru a se plînge de purtarea lor.[63] Ascensiunea rituală la cer cu ajutorul unei scări este tipic şamanică, dar simbolismul scării este atestat şi în alte religii ale Orientului Apropiat Antic şi ale Mediteranei.[64] Totuşi informaţia lui Polyaenus este preţioasă şi pentru alte motive. După cum vom vedea, după părerea lui Strabon, Zalmoxis — prezentat ca un fel de mare preot — l-a convins pe rege să-l ia ca asociat la guvernare, întemeind o instituţie care s-a menţinut în Dacia. (Cît despre marele preot Comosicus, deveni el însuşi rege la moartea suveranului, cumulînd cele două funcţii.) Dar, după Suidas, Hera ar fi varianta greacă a lui Zalmoxis[65], şi în antichitatea tîrzie zeiţa Hera era interpretată ca personificarea atmosferei[66]. Coman vede în acest dat un argument în favoarea concepţiei celeste a lui Zalmoxis.[67] Ceea ce este sigur e că în episodul foarte raţionalizat de Polyaenus, se descifrează un vechi rit trac de ascensiune extatică („şamanică?") la Cer.

În concluzie, exemplele pe care le-am analizat pe scurt nu ne autorizează să-l aşezăm pe Zalmoxis printre „şamani". Dar cercetarea noastră n-a fost zadarnică. Căci un mare număr de autori antici îl compară constant pe Zalmoxis cu personaje istorice sau fabuloase, caracterizate prin anumite fapte sau calităţi deosebite: coborîrea în infern, iniţierea, extazul, transa şamanică, doctrinele escatologice în legătură cu „imortalitatea" sau metempsihoza etc. Într-adevăr, Zalmoxis aparţine acestui mediu religios şi cultural, propriu mai ales tracilor şi populaţiilor înrudite balcanice şi carpato-dunărene. Este ceva adevărat în clişeele atît de populare în Grecia după Herodot, care-l plasau pe Zalmoxis alături

---

[63] A se vedea şi alte exemple în A. B. Cook, *Zeus*, II, pp. 129 şi urm.

[64] Cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme*, pp. 378 şi urm.

[65] Suidas, s. v. *Zalmoxis*. Diodor (I, 94) afirmă că Zalmoxis îşi atribuia puterea de a comunica cu Hestia.

[66] Sallustius şi Firmicus Maternicus citaţi de Coman, *op. cit.*, p. 95, n. 2.

[67] Coman, *ibid.*, p. 95.

de Pitagora, Orfeu, Musaios şi mai tîrziu de Zoroastru, de „înţelepţii egipteni" sau de druizi. Toate aceste personaje erau cunoscute ca avînd experienţe extatice şi capabile să reveleze mistere privind sufletul omenesc şi supravieţuirea lui. Chiar informaţia lui Mnases din Patara, elev al lui Erathostene, după care geţii ar fi venerat pe Kronos şi-l numeau Zalmoxis, se poate interpreta în acelaşi sens. Căci Kronos era stăpîn în Insulele Fericiţilor, unde sînt admişi numai oamenii pioşi.[68] Altfel spus, este întotdeauna vorba de o post-existenţă fericită în altă lume care nu aparţine geografiei profane, dar care nu este nici unul dintre Infernele în care se duc umbrele neiniţiaţilor. Chiar cu aceste informaţii fragmentare şi în parte contradictorii, se vede cum cultul lui Zalmoxis era centrat pe o experienţă pe care am putea-o numi „escatologică", pentru că era susceptibilă de a asigura o post-existenţă fericită iniţiatului într-o lume de dincolo, de tip paradisiac.

Însuşi faptul că Zalmoxis a fost pus în raport cu Kronos sau cu anumiţi specialişti ai extazului (extazul fiind considerat ca o moarte provizorie, căci sufletul se presupune că părăseşte corpul) a pregătit calea interpretării moderne a lui Zalmoxis ca zeu al morţilor.

Etimologii şi istoria religiilor

Dacă Zalmoxis a fost interpretat ca un zeu chtonico-funerar e mai ales din cauza „locuinţei subterane" în care el se retrăsese şi pentru că, tot după Herodot, geţii aveau să-l întîlnească după moarte. Dar chiar etimologia numelui său pare să confirme această funcţie chtonico-funerară. Într-adevăr, antichitatea cunoştea alături de forma *Zalmoxis* (Herodot, Platon, Diodor, Apuleius, Iordanes, Porphirios etc.), varianta *Zamolxis* (Lucian, Diogenes Laertios etc.).[69] Este evident că una din forme derivă

---

[68] Cf. Pfister, „Zalmoxis", p. 1116. Deja Pindar, *Olimpicele*, II, 68 şi urm. Cf. Diogenes Laertios, VIII, I, 2.

[69] G. I. Kazarow, „Zalmoxis" (*Klio*, XII, 1912, pp. 355—64), pp. 363—64; Russu, *op. cit.*, p. 68.

prin metateză din cealaltă. Porphirios (*Vita Pyth.*, 14) încercase să explice varianta *Zalmoxis* prin cuvîntul trac *zalmos*, „piele, blană", ceea ce se acordă cu o anecdotă după care, la naşterea sa, o blană de urs a fost aruncată peste Zalmoxis.[70] Unii autori (Rohde, Deubner, Kazarow etc.) au dedus din această etimologie că Zalmoxis era la origine un „*Bärengott*".[71] Ipoteză recent reluată de Rhys Carpenter care îl aşază pe zeul get printre alţi *sleeping bears*"[72].

Cealaltă etimologie interpreta numele plecînd de la tema *zamol*, pentru care deja M. Praetorius (1688) propusese sensul de *pămînt*. În 1852, Cless compara pe Zalmoxis cu zeul lituanian al pămîntului, Zameluks (Ziameluks).[73]

Dar abia P. Kretschmer în 1935 a elaborat demonstraţia lingvistică, discutînd în paralele *Zemelô* (de pe inscripţiile funerare greco-frigiene din Asia Mică), tracul *zemelen* (pămînt) şi Semele („zeiţa Pămîntului", mama lui Dionysos), termeni care derivă din radicalul i.-e.*g'*hemel*—, „pămînt, sol, aparţinînd pămîntului" (cf. şi avesticul *zam*, pămînt, lituanianul *žêmė*, letonul *zeme*, vechi prusacul *same, semme*, vechi slavul *zemlja*, pămînt, ţară)[74]. Kretschmer interpretează partea finală a numelui (Zamol)-*xis* (pe care o mai regăseşte în numele regilor Lipoxaïs, Arpoxaïs şi Colaxaïs;

---

[70] După ce a amintit că la Cyzicos, în apropiere de Hellespont, se povesteşte că doicele copilului Zeu fuseseră transformate în ursoaice, aşa cum s-a întîmplat şi în Creta (*Zeus*, I, p. 112, n. 3 şi 5), A. B. Cook conchide că Zalmoxis era apelativul trac al lui Zeus nou-născut (*ibid* ., II, I, p. 230).

[71] Cf. refrerinţele în C. Clemen, „Zalmoxis", pp. 65 şi urm.; Russu, p. 88.

[72] Rhys Carpenter, *Folk-tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley şi Los Angeles, 1946, pp. 113 şi urm. Cf. şi E. Roux, *Le problème des Argonautes*, Paris, 1949, p. 255.

[73] Cf. Russu, p. 88, aminteşte părerile lui Cless, Rhousopolous, Bessel şi Tomaschek. Pentru Zemeluks, Zemininke, Zemyna şi alte nume de divinităţi lituaniene, cf. H. Usener, *Götternamen*, Leipizig, 1920, pp. 104 şi urm.

[74] P. Kretschmer, „Zum Balkanskythischen" (*Glotta*, XXIV, 1935, pp. 1-56), pp. 45 şi urm.; cf. Russu, *op. cit.*, pp. 88 şi urm.; id. *Limba tracodacilor*, ed. a II-a, Bucureşti, 1967, p. 128; a se vedea şi Alfond Nehring, „Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat" „Die Indo-germanen und Germanenfrage", în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7—229), pp. 214 şi urm.; F. R. Schröder, „Sinfjötli" (*Hommage à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 192—200), pp. 195 şi urm. (Zalmoxis ar fi numele trac al zeului care a sosit în Grecia sub numele de Dionysos.)

Herodot, IV, 5—6) prin scitul *-xais*, „domn, prinț, rege". Semnificația lui *Zalmoxis* ar fi deci „Rege, Stăpîn al oamenilor".

Dar juxtapunerea unei teme scite și a unei vocabule trace este puțin admisibilă. Pe deasupra s-a remarcat pe drept cuvînt că *Zalmoxis* nu poate avea în partea finală un element radical *x(-a)is* ci un simplu sufix derivativ *z-(x)* „a cărui valoare sau nuanță nu poate fi precizată"[75]. Respingînd interpretarea lui Kretschmer — „Rege, Stăpîn al oamenilor" — Russu refuză și ipoteza lui Rohde, adoptată între alții și de Clemen[76], că Zalmoxis ar fi fost inițial un Domn al morților. Pentru savantul tracolog, valoarea semantică a temei *zamol-* este „pămînt" și „puterea pămîntului" și Zalmoxis nu poate să fie altceva decît „Zeul pămîntului", personificare a izvorului de viață și a sînului matern în care se reîntorc oamenii.[77]

Dar, orice am crede despre această etimologie, ne putem întreba pînă la ce punct ne ajută ea să sesizăm structura zeului. Nici un izvor antic nu face aluzie la ceremoniile chtonico-funerare în onoarea lui Zalmoxis.[78] Documentele de care dispunem scot în evidență rolul lui Zalmoxis în obținerea „imortalizării" sufletului. Este adevărat, se consideră că inițiatorii or să-l întîlnească pe Zalmoxis după moarte, dar asta nu vrea să spună că zeul este suveranul morților. Dispariția lui Zalmoxis, „moartea sa" este echivalentă cu un *descensus ad inferos* în vederea unei inițieri (cf. mai sus, p. 43). Urmînd modelul divin „se moare"

---

[75] Russu, „Religia Geto-Dacilor", p. 92, cf. și D. Detschew, *Die Thrakischen Sprachresre*, Viena, 1957, s. v. Zalmoxis. Despre limba tracilor, a se vedea în afară de cărțile deja citate ale lui Dečev și Russu, D. Dečev, *Charakteristik der thrakischen Sprache* (Sophia, 1952: text german, pp. 63—119), V. Pisani, „Libri recenti sulla lingua dei Traci" (*Paideia*, XVI, 1961, pp. 238—258; cf. și răspunsul lui I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, ed. a II-a, pp. 223—230) și analizele critice ale lui E. Lozovan, „Onomastique roumaine et balkanique" (*Revue Internationale d'Onomastique*, XVII, 1965, pp. 225—236) spec. pp. 230 și urm.

[76] Clemen, „Zalmoxis", p. 58.

[77] Russu, „Religia", p. 93.

[78] Clemen (p. 60) a comparat sacrificiul mesagerului cu sacrificiile în folosul recoltelor. Se va vedea mai departe pentru ce apropierea nu se impune. Deja Tomaschek interpretase într-un sens „agricol" apariția și dispariția lui Zalmoxis; cf. „Die alten Thraker", II, (*Sitzungsbericht. Akad. Wien*, 130, 1893, II, pp. 1—70), pp. 63—67.

ritual tocmai pentru a se obține ne-moartea, „imortalitatea“ asupra căreia insistă izvoarele.

Aceasta este adevărat, de altfel, și pentru alte Mistere greco-orientale; eventualele lor „origini“ chtonico-agrare sau funerare nu explică deloc structura inițierii propriu-zise. Trebuie să distingem cu atenție divinitățile Misterelor de cele ale morților. Zeii și zeițele morților domnesc peste o mulțime de morți, în timp ce divinitățile Misterelor admit pe lîngă ele numai inițiați. Pe deasupra este vorba de două geografii escatologice diferite; tărîmurile strălucitoarea care îi așteaptă pe inițiații în Mistere nu se confundă cu Infernurile subterane în care se adună morții.

Zalmoxis și Freyr

De la Jacob Grimm pînă la Neckel și Jan de Vries, anumiți germaniști au apropiat tema ocultației lui Zalmoxis de moartea lui Freyr, zeu al fertilității.[79] După *Yuglingasaga*, Freyr era rege al Suediei; el a murit în urma unei boli și a fost depus într-o colină. Dar moartea lui Freyr a fost ținută secretă. În colină s-au săpat trei deschideri prin care s-au vărsat timp de trei ani, aur, argint și fier. Saxo (*Gesta Danorum* V, 142) povestește un episod similar în legătură cu regele danez Frotho: la moartea lui fu îmbălsămat, închis într-o căruță și plimbat timp de trei ani de-a lungul și de-a latul țării, pentru ca oamenii să nu afle vestea. Or, se știe că Frotho nu este decît un alt nume al lui Freyr.[80]

Neckel vedea în această legendă o influență a mitului tracic al lui Zalmoxis, prin goți, asupra germanilor nordici. Jan de Vries estimează că e vorba mai degrabă de idei comune tracilor și germanilor, avîndu-și ultima sursă în mitologia și mistica agriculturii.[81]

---

[79] Cf. Jacob Grimm, *Ueber Iordanes und die Geten*, Berlin, 1846;G. Neckel, *Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1920, p. 119; F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus*, Heidelberg, 1924, p. 64; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed. a II-a, Berlin, 1956—1957, II, pp. 182 și urm.

[80] Jan de Vries, *op. cit.*, II, pp. 185 și urm.

[81] Jan de Vries, II, p. 183.

Comparaţia nu se impune: ea a putut fi avansată numai pentru că Zalmoxis era considerat zeu al pămîntului şi al agriculturii, şi în consecinţă, analog lui Freyr. Dar documentele scandinave prezintă un rege mitic, al cărui cadavru este ascuns şi a cărui moarte este păstrată secretă timp de trei ani pentru motive politice şi economice, şi nu vorbesc despre „întoarcerea" lui pe pămînt; în timp ce ocultaţia lui Zalmoxis vizează întemeierea unui mister şi, am văzut, se încadrează în cu totul alt scenariu mitico-ritual.

Nici ipotezele favorizate de anumite etimologii, nici comparaţiile cu divinităţile de tip Freyr n-ajung să impună valorile chtonico-funerare sau agrare. Oricare ar fi fost preistoria sa, Zalmoxis aşa cum era venerat de geto-daci nu era nici zeu al pămîntului, nici al fertilităţii agricole şi nici un zeu al morţilor.

Sacrificiul mesagerului

A mai fost interpretat tot într-un sens chtonico-funerar şi agricol sacrificiul uman de care vorbeşte Herodot (IV, 94) — şi numai el, de altfel. Textul este totuşi destul de clar: „La fiecare patru ani aruncă sorţii şi întotdeauna pe acela dintre ei pe care cade sorţul îl trimit cu solie la Zalmoxis, încredinţîndu-i de fiecare dată toate nevoile lor. Trimiterea solului se face astfel: cîţiva dintre ei, aşezîndu-se la rînd, ţin cu vîrful în sus trei suliţe, iar alţii, apucîndu-l de mîini şi de picioare pe cel trimis la Zalmoxis, îl leagănă de cîteva ori şi apoi, făcîndu-i vînt, îl aruncă în sus peste vîrfurile suliţelor. Dacă în cădere omul moare străpuns, rămîn încredinţaţi că zeul le este binevoitor; dacă nu moare atunci îl învinuiesc pe sol, hulindu-l că este un om rău; după ce aruncă vina pe el, trimit un altul. Tot ce au de cerut îi spun solului cît mai e în viaţă" (Trad. rom. Adelina Piatkovski şi Felicia-Vanţ-Ştef.)

Sacrificiul uman este atestat în istoria religiilor, atît la paleocultivatori cît şi la anumite popoare cu o civilizaţie mai complexă (de exemplu, mesopotamieni, indo-europeni, azteci etc.). Se oferă asemenea sacrificii pentru multiple motive: în vederea asigurării fertilităţii ogorului (cf. exemplul celebru al conzilor

din India); pentru a întări viaţa zeilor (ca la azteci); pentru a restabili contactul cu strămoşii mitici sau cu rudele recent decedate; sau cu scopul de a repeta sacrificiul primordial despre care vorbesc miturile şi, plecînd de aici, pentru a asigura continuitatea vieţii şi a societăţii (cf. exemplul tribului Hainuwele). Într-un alt capitol al acestei cărţi vom avea ocazia să studiem sacrificiile efectuate pentru „a anima" o construcţie (sau în general o „operă"): în acest caz, sacrificiul realizează transferul într-un alt „corp" al vieţii şi al virtualităţilor neprihănite ale victimei (a se vedea cap. V).

Este evident că sacrificiul despre care vorbeşte Herodot nu se ordonează în nici unul din aceste tipuri. Elementul esenţial este trimiterea unui mesager desemnat de sorţi şi însărcinat să comunice lui Zalmoxis „ceea ce doresc ei în fiecare împrejurare". În cele din urmă, sacrificiul face posibilă comunicarea unui mesaj, în alţi termeni *reactualizează legăturile directe între geţi şi zeul lor.*

Or, acest tip de sacrificiu uman este cunoscut mai ales în Asia de sud-est şi regiunile circumpacifice, unde sclavii sînt sacrificaţi pentru a-i transmite Strămoşului dorinţele descendenţilor săi. Sub forma pe care o îmbracă în Asia meridională şi în aria circumpacifică, sacrificiul sclavului-mesager nu reprezintă o fază dintre cele mai vechi. În spatele acestui scenariu mitico-ritual se descifrează o idee mai veche şi mult mai răspîndită în lume, adică speranţa de a putea reactualiza situaţia primordială (i.e. mitică), cînd oamenii puteau comunica direct şi *in concreto* cu zeii lor. După mituri, această situaţie ar fi luat sfîrşit în urma unui anumit eveniment, care i-a obligat pe zei să se retragă în ceruri şi să întrerupă comunicaţiile directe cu Pămîntul şi cu oamenii. (Muntele cosmic a fost turtit, Arborele sau Liana care lega Pămîntul de Cer au fost tăiate etc.)[82]

---

[82] Asupra acestui motiv mitic a se vedea M. Eliade, „La nostalgie du Paradis dans les traditions primitives" (*Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 80—98); id. „Australian Religion: An Introduction. Part. II" (*History of Religion*, 6, 1967, pp. 208—235), pp. 210 şi urm.; id. *The Quest*, Chicago, University Press, 1969, pp. 82 şi urm.

În această categorie de ritualuri trebuie să așezăm sacrificiul mesagerului get. Nu este vorba de un sclav sau de un prizonier de război așa cum se întîmplă în Asia și în Oceania, ci de un om liber, și, dacă interpretarea noastră este corectă, de un „inițiat" în Misterele întemeiate de Zalmoxis. Există în antichitatea clasică și alte exemple care ilustrează obiceiul de a trimite zeilor mesageri sau scrisori.[83] O paralelă și mai frapantă este călătoria extatică a șamanului altaic în al șaptele sau al nouălea Cer, pentru a transmite lui Baï-Ulgan rugămințile tribului și pentru a primi binecuvîntarea zeului și asigurarea că va veghea la bunăstarea credincioșilor lui.[84] Călătoria la cer este efectuată în „extaz", adică în spirit: numai sufletul șamanului întreprinde călătoria celestă. Dar conform unor anumite tradiții mitologice, la început, *in illo tempore* întîlnirea cu zeul se făcea în carne și oase.

La patru ani, geții trimiteau lui Zalmoxis „sufletul" unui mesager pentru a restabili contactul cu el și a-i transmite dorințele lor. Această reînnoire rituală a unui raport care odinioară era *concret* între Zalmoxis și credincioșii lui echivalează cu *prezența* simbolică sau sacramentală a anumitor divinități misterice la banchetele cultuale. Într-un caz ca și în altul, „situația originară" — adică timpul în care a fost întemeiat cultul — este recuperată. Credincioșii pot din nou comunica, în grup, cu zeul lor. Faptul că se trimite la patru ani un mesager indică clar că sacrificiul este în legătură cu anii de ocultație ai lui Zalmoxis în „locuința sa subterană". Reapariția zeului în mit corespunde în ritual cu restabilirea comunicațiilor concrete („dorințe" personale) între Zalmoxis și credincioșii săi. Sacrificiul și trimiterea unui mesager constituie într-un anumit fel repetiția simbolică (pentru că rituală) a întemeierii cultului; în alți termeni, se reactualizează epifania lui Zalmoxis după cei trei ani de ocultație cu tot ce implică ea, mai ales asigurarea imortalității și a beatitudinii sufletului. (Cu toate că, așa cum am mai remarcat,

---

[83] Pfister, „Zalmoxis", pp. 1114 și urm.

[84] M. Eliade, *Le chamanisme*, ed. a II-a, 1968, pp. 160 și urm.

scenariul ritual pe care ni l-a transmis Herodot este cu siguranţă incomplet[85]; cf. pagina 38.)

Gebeleizis

După ce a citat pentru prima oară numele lui Zalmoxis, Herodot adaugă: „unii dintre ei (i.e. geţii) numesc aceeaşi fiinţă divină (*daimôn*) Gebeleizis" (IV, 94). Este pentru prima şi ultima oară cînd numele acestui zeu apare în literatură. Nici un autor n-a vorbit despre Gebeleizis după Herodot. Deja Tomaschek[86] recunoscuse în acest nume o paralelă cu zeul trac meridional Zbelsurdos, Zbeltiurdos[87], şi e posibil ca forma originară getă să fi fost *Zebeleizis[88]. Tot Tomaschek identificase în Zbelsurdos tema **z(i)bel* şi radicalul i.-e.* *g'heib*, „lumină, fulger".[89] A doua parte a numelui, -*surdos*, ar deriva de la rădăcina **suer*, „a mugi, a vîjîi". Prin urmare, Zbelsurdos ca şi *Zebeleizis (Gebeleizis) ar fi zeii furtunii, comparabili cu Donar, Taranis, Perkúnas, Perunù şi Parjaniya.[90]

---

[85] Pârvan vedea în faptul că mesagerul era sacrificat în aer o probă suplimentară a structurii celeste a lui Zalmoxis (cf. *Getica*, pp. 151 şi urm.). Argumentul are o oarecare valoare. În regiunile arctice şi central asiatice, unde se întîlnesc sacrificiile închinate divinităţilor celeste şi chtoniene, primele se efectuează pe înălţimi şi ofrandele sînt depuse în copaci; cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (ediţia nouă, 1968), p. 63. La fel, în Grecia antică, în cultul Olimpienilor, animalul era sacrificat cu gîtul ridicat pe un altar înălţat.

[86] W. Tomaschek, *Die alten Thraker*, II, p. 62.

[87] Despre Zbeltiurdos, cf. G. Seure, „Les images thraces de Zeus Keraunos; Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis" (*Revue des Études grecques*, XXVI, 1913, pp. 225—261); A. B. Cook, *Zeus*, II, 1, pp. 817—824;G. I. Kazarow, *Real-Encyclopaedie*, IV, A (1936), pp. 516—517; cf. şi Russu, *op. cit.*, p. 107, n. 1.

[88] Cf. Russu, *op. cit.*, p. 106.

[89] Tomaschek, *op. cit.*, p. 61; cf. Dečev, *Charakteristik der thrakischen Sprache*, pp. 73—81.

[90] Russu, p. 109; cf. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 79 şi urm., 107—111 (bibliografie). Vezi bibliografia recentă în Eliade, *Histoire des Croyances*, II, pp. 447 şi urm.; C. Poghirc a dat o nouă interpretare theonimului Gebeleizis; cf. „Considérations philologiques el linguistiques sur Gébéléizis" (Academia Litterarum Bulgarica, Thracia II, Serdica, 1974, pp. 357—360) — Autorul propune forma *Nebeizis; prima parte a numelui se apropie de termenul grec *nephele* (lat. *nebula*, vechi anglosaxon *nifon*), semnificînd: nor, cer de furtună, iar a doua parte semnifică „zeu" (cf. p. 359).

Plecînd de la afirmația lui Herodot, Kretschmer[91] se străduiește să lege etimologic pe Zalmoxis de Gebeleizis pe baza echivalenței temelor *zemele/gebele*, ceea ce implică echivalența bazelor *zamol-* și *gebele*. În sfîrșit, Kretschmer vede în Gebeleizis numele trac și în Zalmoxis numele hibrid scito-trac al aceluiași zeu.[92] Etimologia lui Kretschmer a fost respinsă de Russu[93] și de alți savanți, dar ea avea meritul de a explica mărturia lui Herodot conform căreia geții credeau într-un singur zeu numit de unii Zalmoxis, de alții Gebeleizis. Eminentul arheolog Vasile Pârvan nu se îndoia de veracitatea mărturiei lui Herodot iar Jean Coman vorbea chiar de un monoteism daco-get.[94] Într-adevăr, după ce a relatat sacrificiul unui mesager al lui Zalmoxis, Herodot adaugă: „Cînd tună și fulgeră, tracii despre care este vorba trag cu săgețile în sus, spre cer, și își amenință zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu afară de al lor."

Acest pasaj, care este din nefericire imprecis, a provocat lungi discuții. C. Daicoviciu îl înțelege în acest sens: „aceiași traci, cînd tună și fulgeră, trag cu arcul în cer, amenințînd zeul, căci ei cred că (cel care tună și fulgeră) nu este un alt zeu decît al lor", adică Gebeleizis.[95]

În ciuda mărturiei lui Herodot (exprimată, e adevărat, cu o uimitoare neglijență gramaticală și stilistică), este greu să-i privim pe Zalmoxis și Gebeleizis ca pe unul și același zeu.[96] Structurile lor sînt diferite, cultul lor nu se aseamănă deloc. Gebeleizis este un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului (dacă

---

[91] P. Kretschmer, „Zum Balkanskythischen", pp. 47 și urm.

[92] Kretschmer, *op. cit.*, p. 48.

[93] Cf. Russu, *op. cit.*, pp. 108 și urm.

[94] Pârvan, *Getica*, pp. 151 și urm.; cf. J. Coman, „Zalmoxis", p. 85 („pre-monoteism"); id., „Zalmoxis et Orphée" (*Serta Kazaroviana*, I, Sofia, 1950), p. 183; cf. R. Pettazzoni, „Il «monoteismo» dei Geti" (*Studia in honorem Acad. D. Dečev*, Sofia, pp. 649—655). Problema „monoteismului geto-dac" aparține istoriei ideilor în România modernă și nu istoriei religiilor (vezi mai jos p. 85). Oricum, nu trebuie să uităm că Marte era popular printre geți (cf. Vergiliu, *Eneida*, III, 35; Ovidiu, *Tristia*, V, 3, 22 etc.).

[95] C. Daicoviciu, „Herodot și pretinsul monotheism al Geților" (*Apulum*, Alba-Iulia, 1944—45, pp. 90—93).

[96] Cum gîndește de exemplu Seure, „Les images thraces", p. 255 și Kazarow, „Zalmoxis", p. 356. Pentru Kazarow, Zalmoxis era un zeu al Infernului (*ibid.*, p. 357).

ar fi să-i urmăm pe Walde-Pokorny și Dečev , care îi derivă numele din radicalul i.-e. **guer*, „a străluci")[97]. Singurul rit pe care-l cunoaștem, tragerea cu arcul în timpul furtunii, se întîlnește și la populațiile primitive ca Semang din Mallaca sau Yurakare din Bolivia, ca și la cele din Asia. Dar sensul unor asemenea ritualuri nu este peste tot același. La nivelul cel mai arhaic unde este atestată — Yurakare, Semang, Sakai — tragerea cu arcul vizează pe zeul furtunii și-l amenință.[98] În Asia nu mai sînt amenințați zeii cerului sau ai atmosferei ci demonii care sînt considerați vinovați de provocarea furtunilor. La fel și în China antică, cu ocazia eclipselor se trăgea cu săgeți împotriva Lupului celest, cu scopul de a reconstitui spațiul ritual și de a restabili ordinea în lumea compromisă de tenebre.[99] Pe monumente, Mithra este reprezentat lansînd săgeți împotriva norilor[100], așa cum făcea și Indra[101], și rituri asemănătoare sînt atestate și la caunieni (Herodot, I, 172) și supraviețuiau în Bulgaria modernă[102].

În lumina acestor paralele, se poate pune întrebarea dacă Herodot a înțeles bine sensul ritualului. Foarte probabil, nu zeul (Gebeleizis) era amenințat, ci puterile demonice manifestate în nori. Altfel zis, este vorba de un act cultual pozitiv: se imită și indirect se ajută zeul fulgerelor, trăgînd săgeți împotriva demonilor tenebrelor.

Oricum ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem reconstitui structura, funcția și „istoria" lui Gebeleizis cu ajutorul unei etimologii și pe baza unui singur document. Faptul că Gebeleizis nu mai este pomenit după Herodot nu implică cu necesitate dispariția cultului. Ar fi zadarnic să deplîngem sărăcia documentelor, dar nu trebuie pierdut din vedere că informațiile privind ideile și prac-

---

97 A. Walde — J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprachen*, Berlin, I—III, 1927—1932, p. 643; Decev, *Characteristik*, p. 73, 81.

98 Cf. M. Eliade, „Notes on the symbolism of the arrow", pp. 465—466.

99 Marcel Granet, *Danses et legendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, I, p. 233, n.i.; cf. 390, nota II, pp. 538 și urm.

100 F. Saxl, *Mithras*, Berlin, 1931, p. 76; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, pp. 44 și urm. (trad. fr. *Les religions de l'Iran*, pp. 62 și urm.).

101 H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (3, Auflage, Berlin, 1923), pp. 491–494.

102 Kazarow, „Zalmoxis", pp. 356 și urm.

ticile religioase ale geto-dacilor sînt fragmentare și aproximative. Cele cîteva documente valabile transmise de autorii vechi se referă numai la anumite aspecte ale religiei, ignorînd restul — și sîntem constrînși să ne imaginăm ce poate constitui acest misterios rest. Ca să ne întoarcem la Gebeleizis și ținînd cont de destinul zeilor celești și ai furtunii, pot fi luate în considerare mai multe ipoteze pentru a explica tăcerea izvoarelor. Mai întîi se poate ca Gebeleizis să fi suferit procesul bine cunoscut în istoria religiilor: din zeu celest de tip Dyaus să fi devenit zeu al furtunii și, în consecință, și al fertilității ca Zeus sau Ba'al.

Într-adevăr, cu cîteva rare excepții, un zeu celest devine *deus otiosus* și în cele din urmă dispare din cult, dacă nu este „reactualizat" transformîndu-se în zeu al furtunii, ceea ce se pare că s-a petrecut cu Gebeleizis. Și pentru că zeii furtunii joacă un rol considerabil atît la indo-europeni cît și în religiile asiatice și mediteraneene, nu este necesar să presupunem dispariția lui Gebeleizis. Se poate imagina fie alipirea la o altă divinitate, fie supraviețuirea sa sub un alt nume. Faptul că mitologia folclorică a profetului Ilie conține un mare număr de elemente proprii unui zeu al furtunii probează cel puțin că Gebeleizis era încă activ în momentul creștinizării Daciei, oricare ar fi fost numele lui la acea epocă.

Se mai poate admite că, cel puțin începînd cu o anumită epocă, un sincretism religios, încurajat de marele preot și clasa sacerdotală, sfîrși în cele din urmă prin a-l confunda pe Zalmoxis cu Gebeleizis. Oricum ar fi, este important să amintim că sanctuarele dace de la Sarmizegetusa și Costești nu aveau acoperiș și că marele sanctuar rotund de la Sarmizegetusa era dominat de un simbolism celest; pe deasupra, admirabilul „soare de piatră" al incintei sacre de la Sarmizegetusa confirmă caracterul uranosolar al religiei geto-dace în epoca romană.[103] Nu știm care zeu sau zei erau venerați în aceste sanctuare, dar pentru că autorii clasici nu

---

[103] C. Daicoviciu, „Le problème de l'état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches" (în: *Nouvelles Études d'Histoire présentées au X^e Congrès des sciences historiques*, București, 1955, pp. 121—137), pp. 126 și urm.; Hardian Daicoviciu, „Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetusa" (*Dacia*, N. Sr. IV, București, 1960, pp. 231—254); id. *Dacii*, București, 1968, pp. 194 și urm. ; 210 și urm.

vorbesc decît despre Zalmoxis se poate concluziona că în epoca romană exista un sincretism Zalmoxis-Gebeleizis. Dacă, aşa precum gîndim, Gebeleizis reprezintă vechiul zeu celest al geto-dacilor, patronul clasei aristocrate şi militare, „tarabostes“ (al căror nume comportă elementul *-bostes*, de la radicalul i.-e. * *bhô-s* „strălucitor, luminos“)[104], şi Zalmoxis „zeul Misterelor“, maestrul iniţierii, cel care conferă imortalitatea — sincretismul între aceşti doi zei a fost opera clasei sacerdotale.

Zalmoxis şi preoţii-terapeuţi

Nu dispunem decît de cîteva documente despre preoţii şi terapeuţii-magicieni geto-daci, dar Platon ne vorbeşte deja despre ei şi mărturia lui este importantă. După ce a povestit întîlnirea cu unul din medicii „regelui trac Zalmoxis despre care se zice că stăpînesc meşteşugul de-a te face nemuritor“, Socrate continuă: acest doctor trac îi spuse ce învăţase el „de la regele nostru care este şi zeu“; Zalmoxis, zice el, ne învaţă că „după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ţinem seamă de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet“. Pentru asta, adaugă terapeutul trac, „remediul multor boli este necunoscut medicilor greci, pentru că ei neglijează ansamblul“ (*Charmides*, 156 d, trad. rom. Simina Noica). Sub clişeul literar al „înţelepciunii barbarilor“ superioară ştiinţei grecilor se descifrează o doctrină analoagă integralismului hipocratic.[105] Nu trebuie să uităm că reputaţia medicilor geto-daci era reală şi că ea s-a menţinut timp de secole.[106]

---

[104] Walde-Pokorny, II, p. 122; I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, p. 96.

[105] Nu se poate deduce nimic din eventualele raporturi dintre Hipocrate şi tradiţiile tracilor. Cu toate că vechii biografi sînt de acord în ceea ce priveşte şederea lui Hipocrate în nordul Traciei şi anumiţi autori moderni observă în privinţa cărţilor I şi III ale *Epidemiilor* că par a fi scrise într-o „greacă tracică“, nu se găseşte nici o aluzie la tradiţiile trace în *Corpus*-ul hipocratic; cf. G. Brătescu, *Hipocratismul d-a lungul secolelor*, Bucureşti, 1968, pp. 55 şi urm.

[106] Într-adevăr, există o anumită tradiţie despre Zalmoxis *iatros* (cf. Tomaschek, „Die alten Thraker“, II, I, pp. 64 şi urm.), şi, cum remarcă Pârvan

Dar Platon comunică cîteva detalii de mare valoare: importanța acordată „sufletului“ de către Zalmoxis care este în același timp zeu, rege și terapeut; relația funcțională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală“, în care sufletul joacă rolul decisiv, și obținerea nemuririi. În măsura în care aceste detalii reflectă, chiar dincolo de o anumită fabulație, informații reale despre „înțelepciunea geților“, ele confirmă și completează mărturia lui Herodot: pe scurt, Zalmoxis este zeul-terapeut care se preocupă înainte de toate de sufletul uman și de destinul său.

Platon introduce acest element nou: Zalmoxis este în același timp zeu și rege. Tradiția este atestată și în alte părți la traci: Rhesus, rege și preot, era adorat ca un zeu de inițiații în misterele sale.[107] Se pot discerne aici trei principale expresii ale unui sistem religios ale cărui rădăcini se prelungesc probabil pînă în preistoria indoeuropenilor: 1) identificarea, omologarea sau confuzia între zeu, rege și mare preot; 2) tendința de „a diviniza“ regii; 3) importanța marelui preot, a cărui autoritate, în principiu inferioară celei a regelui, se dovedește cîteodată mai mare. Avem un exemplu clasic al primei categorii în prezentarea istorico-religioasă a dacilor făcută de Strabon. Cît despre „divinizarea“ regilor, fenomenul este prea complex pentru a fi abordat aici.[108] E de ajuns să amintim cîteva paralele celtice. După Tacit (*Hist.*, V, c. 61), Mariccus, regele populației Boii, era numit *deus*, ca și Conchobar, regele Ulsterului, care purta titlul de *dia talmaïde*. Se mai cunosc și

---

(*Getica*, p. 145), nu este o întîmplare dacă Dioscuride, doctor grec din sec. I *p. Chr.*,s-a străduit să adune și să înregistreze un mare număr de nume daco-gete de plante medicinale (cf. Tomaschek, *op. cit.*, pp. 22 și urm.; studiile cele mai recente despre Dioscuride sînt discutate de Russu. *Limba traco-dacilor*, p. 43–47). Despre cunoștințele și tehnicile medicale ale geto-dacilor, a se vedea și I. H. Crișan, „O trusă medicală descoperită la Grădiștea Muncelului“ (în: *Istoria Medicinei. Studii și cercetări*, București. 1957, pp. 45—56).

107 Versurile celebre ale Muzei privind destinul fiului său, în drama lui Euripide, *Rhesus* (970—973), au fost interpretate de anumiți autori ca referindu-se la Zalmoxis; cf. A. D. Nock, „The End of the *Rhesus*“ (*The Classical Review*, XL 1926, pp. 184—186); a se vedea și Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley și Los Angeles, 1941, pp. 60 și urm. ; Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, p. 375.

108 Cf. studiul problemelor în *La Regalità Sacra* (al VIII-lea Congres Internațional de Istorie a Religiilor, Leiden, 1959).

alte exemple de regi celtici purtînd nume de zei.[109] În sfîrşit, importanţa marelui preot şi rolul său politic şi social pe lîngă rege par să-i caracterizeze pe traco-frigieni[110] şi pe celţi (unde druidul era considerat uneori superior regelui[111]), dar instituţia era atestată şi în Grecia arhaică[112] şi ea exista cu siguranţă în protoistoria indo-europeană[113].

Zalmoxis şi Deceneu

Aceste raporturi între zeu, rege şi mare preot sînt din plin puse în evidenţă de Strabon, care-l urmează, se ştie, pe Poseidonios. După părerea autorului *Geografiei* (VII, 3, 5), Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora, de la care aflase „unele ştiinţe ale cerului". Zalmoxis a călătorit pînă în Egipt şi a aflat de asemenea „anumite lucruri" de la egipteni. Reîntors în ţara sa, Zalmoxis era căutat de nobili şi de popor pentru că „le desluşea acestora semnele cereşti". În cele din urmă el îl convinse pe rege să-l ia ca asociat la guvernare pentru că el putea chiar să transmită voinţa zeilor. Cu toate că la început fu declarat numai „preot al zeului celui mai venerat al lor", mai tîrziu Zalmoxis a sfîrşit prin a fi considerat el însuşi zeu. „După ce s-a retras într-un fel de peşteră inaccesibilă altora, şi-a petrecut acolo o bucată de vreme, întîlnindu-se rar cu cei de afară, decît doar cu regele şi cu slujitorii săi. Regele, cînd a văzut că oamenii sînt mult mai supuşi faţă de el decît mai înainte, ca faţă de unul care le dă porunci după

[109] Jan de Vries, *La Religions des Celtes* (trad. L. Jospin, Paris, 1963), pp. 245 şi urm. Despre „regele" get Zalmodegikos, care, în secolul al III-lea *a. Chr.*, a avut relaţii cu colonia greacă din Histria, cf. D. M. Pippidi, *Contribuţii la istoria veche a României*, (Bucureşti, 1967), pp. 172 şi urm. (pp. 554—555 rezumatul în franceză).

[110] Cf. R. Hennig, *Symbolae ad Asiae Minoris reges-sacerdotes* (1893); Charles Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 274 şi urm. Despre Vologaisus, mare preot şi rege al besilor, a se vedea Dio Cassius, LIV, 34, 5.

[111] Jan de Vries, *La Réligion des Celtes*, pp. 217, 244.

[112] Cf. Ingrid Löffler, *Die Melampodie. Versuch eiber Rekonstruktion des Inhalts* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 7, Meisenheim am Glan, 1963).

[113] A se vedea lucrările lui Dumézil, în primul rînd *Mitra-Varuna*, ed. a II-a, Paris, 1948, şi *Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.

îndemnul zeilor, i-a dat tot sprijinul. Acest obicei a dăinuit pînă în vremea noastră; după datină, mereu se găsea un astfel de om care ajuta sfetnicului regelui, iar la geţi acest om era numit chiar zeu. Pînă şi muntele (i.e. „peştera") a fost socotit sfînt şi aşa îl şi numesc. Numele lui este Kogainon, la fel ca al rîului care curge pe lîngă el."

Strabon adaugă că „atunci cînd peste geţi a ajuns să domnească Burebista, această cinste o deţinea Deceneu. Iar practica pitagoreică de a se abţine de la carne a rămas la ei ca o poruncă dată de Zalmoxis".

În alt pasaj (VII, 3, 11) Strabon revine asupra istoriei geţilor din timpul său, prezentînd mai ales cariera lui Burebista. „Burebista, bărbat get, scrie el, luînd în mînă cîrma neamului său, a ridicat poporul copleşit de nevoi din pricina nesfîrşitelor războaie şi atît de mult l-a îndreptat spre anumite deprinderi că în puţini ani el stabili o mare împărăţie şi a adus sub stăpînirea geţilor pe cei mai mulţi vecini. Ba chiar şi pentru romani era de temut deoarece trecea neînfricat Istrul şi prăda Tracia pînă în Macedonia şi Illyria. [...] Pentru convingerea poporului său, el a conlucrat cu Deceneu, un vraci care a pribegit prin Egipt şi a învăţat anumite semne prevestitoare prin care desluşea vrerile divinităţii. În scurt timp Deceneu însuşi a fost socotit pătruns de suflul divin, la fel cum am spus cînd am vorbit despre Zalmoxis." (Trad. rom. Felicia Vanţ-Ştef.)

Ca probă a completei ascultări a geţilor, Strabon relatează că ei au fost convinşi să-şi smulgă viile şi să trăiască fără vin. Totuşi unii se ridicară împotriva lui Burebista şi el fu răsturnat înainte ca romanii să trimită o expediţie împotriva lui.[114]

---

[114] Despre Burebista a se vedea Em. Condurachi, „Burebista şi oraşele pontice" (*Studii şi Cercetări de istorie Veche*, IV, 1953, pp. 515—523); M. Macrea, „Burebista şi celţii de la Dunărea de mijloc" (*Studii şi cercetări*, VII, 1956, pp. 119—136); Radu Vulpe, „Les Gètes de la rive gauche de Bas-Danube et les Romains" (*Dacia*, NS, IV, 1960, pp. 309—332), spec. pp. 310—315; H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 85—119. Printre lucrările mai recente amintim: R. Vulpe, *Aşezări dacice în Muntenia*, Bucureşti, 1966; H. Daicoviciu, *Dacii de la Burebista la cucerirea romană*, Bucureşti, 1966; I. H. Crişan, *Burebista şi epoca sa* (1975). Despre expansiunea tracilor şi geto-dacilor, şi relaţiile lor cu sciţii, vezi M. Dušek, „Die Thraker im Karpaten Gecken", în: *Slovenska Archaeologia*, 22, 1974, pp. 361—428.

După cum se vede, Strabon reia anumite detalii ale tradiţiei transmise de Herodot, dar le modifică şi adaugă alte informaţii. Zalmoxis este prezentat ca un sclav al lui Pitagora, totuşi nu doctrina imortalităţii sufletului este cea pe care ar fi învăţat-o de la maestrul său ci „unele ştiinţe ale cerului", adică ştiinţa prezicerii evenimentelor după semnele cereşti. Strabon adaugă călătoria în Egipt, ţară prin excelenţă a magiei. Datorită cunoştinţelor astronomice şi deprinderilor magice şi profetice, Zalmoxis a ajuns să fie asociat de rege la guvernare. Mare preot şi profet „al zeului celui mai venerat în ţara lor", Zalmoxis se retrage într-o peşteră în vîrful muntelui Kogainon, unde nu-i primeşte decît pe rege şi pe propriii lui servitori care mai tîrziu i se adresau ca unui zeu. După părerea lui Strabon acelaşi scenariu se repetă şi cu Deceneu, ceea ce explică pentru autorul *Geografiei* persistenţa „doctrinei pitagoreice", vegetarianismul printre geţi.

Este evident că Strabon (sau mai exact Poseidonios) dispunea şi de alte informaţii pe lîngă cele transmise de Herodot. E probabil că dintre acestea anumite surse se referă mai ales la dacii Carpaţilor, destul de cunoscuţi în lumea romană în urma surprinzătoarei victorii a lui Burebista, în timp ce informaţiile lui Herodot priveau mai ales pe geţii din regiunea pontico-danubiană. Dar este la fel de probabil că însuşi cultul lui Zalmoxis suferise anumite transformări în cursul ultimelor patru secole. Ceea ce pare a-l impresiona pe Strabon este prestigiul excepţional al marelui preot, în acelaşi timp profet şi asociat al regelui, trăind într-o solitudine inaccesibilă în vîrful muntelui sacru, şi divinizat. Un alt detaliu pare la fel de important pentru Strabon: că Zalmoxis — ca, mai recent, Deceneu — realizase o carieră atît de prodigioasă datorită mai ales cunoştinţelor sale astronomice şi mantice. Insistenţa asupra cunoaşterii corpurilor cereşti poate reflecta informaţii exacte. Într-adevăr, templele de la Sarmizegetusa şi de la Costeşti, al căror simbolism urano-solar este evident, par a avea o funcţie calendaristică.[115]

Vom analiza mai departe informaţiile lui Iordanes privind cunoştinţele astronomice ale preoţilor daci (vezi p. 77). Cît despre „muntele sacru" Kogainon, numele său, atestat numai la Strabon,

---

[115] Cf. referinţele citate la nota 103, spec. H. Daicoviciu: „Il Tempio-Calendario dacico".

este suspect şi nu pare să aparţină lexicului traco-dac.[116] Dar nu avem un motiv plauzibil să ne îndoim de autenticitatea informaţiei privind locuinţa marelui preot. În imensa arie carpato-dunăreană şi balcanică, şi în alte părţi (Asia Mică, Iran, India), din cea mai îndepărtată antichitate şi pînă la începutul secolului nostru, culmile şi grotele munţilor au fost locurile de retragere predilecte ale asceţilor, călugărilor şi contemplativilor de tot felul.

În noua etapă a religiei dacilor pe care ne-o prezintă Strabon (sau Poseidonios), caracterul lui Zalmoxis se dovedeşte sensibil modificat. Există mai întîi identificarea între *zeul* Zalmoxis şi *marele său preot*, care este în cele din urmă divinizat sub acelaşi nume. Acest aspect al cultului lui Zalmoxis nu era cunoscut de Herodot. Asta nu vrea să spună neapărat că ar fi o inovaţie recentă; pentru că, aşa cum am văzut, este vorba de o trăsătură caracteristică a traco-frigienilor. Se poate totuşi să avem de-a face fie cu o influenţă celtică, fie cu un proces care s-a produs în ultimele două, trei secole, cînd marele preot al lui Zalmoxis cîştigase destulă autoritate pentru a fi considerat ca reprezentantul zeului şi, în cele din urmă, zeu el însuşi.

Dar mai mult, nu întîlnim la Strabon-Poseidonios nici o aluzie la cultul de structură misterică aşa cum îl prezenta Herodot. Zalmoxis nu mai apare ca „sclav" al lui Pitagora care revelează geto-dacilor doctrina imortalităţii sufletului, ci ca sclav al lui Pitagora care învaţă arta de a citi viitorul în mersul astrelor şi întors în ţara sa devine mîna dreaptă a regelui, mare preot, şi, încă în viaţă, este în cele din urmă divinizat. Pentru Strabon, cea mai bună probă a continuităţii între Zalmoxis, sclav al lui Pitagora, şi Deceneu o constituie vegetarianismul daco-geţilor, detaliu ignorat de Herodot. În sfîrşit, pentru Strabon cultul lui Zalmoxis este dominat de un mare preot care trăieşte solitar, pe culmile munţilor, fiind în acelaşi timp asociatul şi primul consilier al regelui; şi acest cult este „pitagoreic" pentru că exclude alimentaţia cu carne.

Desigur, Strabon nu înţelegea să repete istoria celebră a lui Zalmoxis pe care orice învăţat al timpului său o ştia din Herodot; el îşi propunea să prezinte ceea ce alte surse, mai recente, aduceau

---

[116] Cf. I. I. Russu, „Religia Geto-Dacilor", p. 94, note. Cf, *ibid.*, pp. 93 şi urm. asupra cîtorva ipoteze recente privind localizarea muntelui Kogainon.

ca noutate. Foarte probabil, noile date priveau mai ales rolul și faima de mare preot și ascetismul de tip „pitagoreic" al dacilor. Nu știm în ce măsură structura inițiatică și escatologică a „misterului" lui Zalmoxis, așa cum o putem descifra în Herodot, supraviețuia încă în timpul lui Strabon. Dar e în afară de orice îndoială că în jurul „specialiștilor în ale sacrului" și în jurul marelui preot trebuie să căutăm informațiile susceptibile să ne lămurească asupra aspectelor esoterice ale acestui cult.

Solitarii și savanții

Am amintit deja (mai sus, p. 48) ceea ce Strabon spunea despre *theosebeis* și *kapnobataii* misienilor care locuiau pe malul drept al Dunării. Acești asceți și contemplativi erau vegetarieni și se hrăneau cu miere, lapte și brînză. Strabon adaugă că și la traci erau solitari pioși care trăiau departe de femei și care erau cunoscuți sub numele de *ktistai*. Ei sînt onorați pentru că se consacră zeilor și „trăiesc liberi de orice teamă" (VII, 3, 3). La daci, după o informație a lui Flavius Josephus (*Antiquités Judaïques* XVIII, 2), acești asceți și contemplativi se numeau *pleistoi*, cuvînt pe care Scaliger l-a propus să fie citit *polistai*.

Aceste nume au dat loc la controverse. Pârvan vedea în *ktistai* termenul grec *ktistes*, „fondator" și adoptînd lectura lui Scaliger, traducea *polistai*, „fondator de oraș".[117] Eminentul arheolog afirma că primul termen, *ktistai*, era utilizat de geții de pe malul drept al Dunării, în timp ce locuitorii de pe malul stîng și dacii întrebuințau termenul *polistai*.[118] Ar putea fi adevărat, dar, după cum observă E. Lozovan, Strabon se referă expres la traci și Flavius Josephus vorbește de daci.[119] Oricum ar fi, e sigur că acești termeni nu înseamnau „fondator" sau „fondator de oraș". Jean Gagé

---

[117] Pârvan, *Getica*, p. 160, urmat de Coman, „Zalmoxis", p. 90, contra Russu, „Religia Geto-Dacilor", p. 124.

[118] Pârvan, *Getica*, pp. 160, 739; id., *Dacia*, p. 80.

[119] Eugène Lozovan, „*Les Pleistoi*: des Carpathes à Qumran" (*Acta Philosophica et Theologica*, II, Roma, 1964, pp. 183—189), p. 185, note; id. „Dacia Sacra" (*History of Religions*, VII, 1968, pp. 209—243), p. 221, nota 51.

şi Lozovan au arătat că lectura lui Scaliger, *polistai*, este puţin probabilă.[120] Gagé a încercat o interpretare curajoasă a cuvîntului *pleistoi*. Urmîndu-i pe Tomaschek şi pe Kazarow, el a raportat pe *pleistoi* la zeul trac *Pleistoros* (Herodot, IX, 119), dar el a adăugat dosarului o dedicaţie din timpul domniei lui Hadrian pentru Diana Plestrensis şi anumite toponimice sud-dunărene (între altele, *Pliska* în Dobrogea meridională), pentru a reconstitui o rădăcină **pleisk* (cf. rom. *plisc*). Reconstituirea a fost criticată de F. Altheim şi Lozovan. Ultimul sugerează un radical i.-e. **pleus*, cu forma lui tracică **pleisc* de unde derivă şi românescul *plisc* ca şi **pleiskoi, pleistoi* şi *pileati* (cei ce purtau pe cap „pilos")[121]. „*Pleistoii* ne apar acum limpede, definitiv scăpaţi de bănuiala de a nu constitui decît o lectură fantezistă. Celibatari şi vegetarieni, cu capetele acoperite de *pilos* ca nobilii daci, apropierea de esenieni în ceea ce-i priveşte nu este fortuită."[122] Cît despre *ktistai*, D. Dečev îl derivează de la indoeuropeanul **sqei-d*, „a despărţi", de unde tracicul **skistai*, „despărţiţi, izolaţi, celibatari".[123]

---

[120] J. Gagé, „Du culte thrace de Pleistonus à la secte dace des «Pleistoi». A propos d'une dédicace epigraphique à Diana Plestrensis". (*Noul Album Macedo-Român*, Freiburg i. Br., 1959, pp. 15—26), p. 16; E. Lozovan, „*Les Pleistoi*", p. 184; id., „Dacia Sacra", p. 221.

[121] Despre căciulile de lînă — *pilos* — la daci, goţi şi iranieni a se vedea F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, Berlin, 1959, pp. 325—329; cf. şi G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, I, Paris, 1968, pp. 444 şi urm., despre „purtători de căciuli" la sciţi. Simbolismul şi mitologia acestor căciuli au fost strălucit evocate de Leonardo Olschki, *The Myth of Felt*, Berkeley şi Los Angeles, 1949.

[122] E. Lozovan, „Les *Pleistoi* daces — moines abstinents?" (*Orpheus*, XI, 1964, pp. 141—147), p. 146.

[123] D. Dečev, „Characteristik der thrakischen Sprache" (*Linguistique Balkanique*, Sofia, II, 1960, pp. 148—212), p. 169; cf. Lozovan „Les *Pleistoi*", p. 185 n. 6; id. „Dacia Sacra", p. 221, n. 51. Recent A. Dupont-Sommer a propus să se citească în textul lui Josephus în loc de *Dakôn* („dacii"), o corupţie a lui *sadôk*, sau mai degrabă a lui *saddou-kaiôn* („saduchei"); cf. „On a passage of Josephus relating to the Essenes" (*Journal of Semitic Studies*, I, 1956, pp. 361—366 şi *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 47. Într-adevăr, ca şi alţi autori, Dupont-Sommer se întreabă ce caută dacii în textul lui Flavius Josephus. Dar Lozovan aminteşte pe drept cuvînt că Josephus scrisese *Antiquités Judaïques* între anii 93—94, puţin timp după campania dacică a lui Domitian, cînd dacii erau la ordinea zilei; cf. Lozovan, „Les *Pleistoi*", pp. 187 şi urm.; „Dacia Sacra", pp. 223 şi urm.

Ceea ce trebuie reţinut din toate acestea este existenţa uneia sau a mai multor clase de „specialişti ai sacrului", caracterizaţi printr-o viaţă într-un anumit fel monahală, pentru că erau celibatari, vegetarieni, şi trăiau în singurătate. Hippolit comunică o legendă conform căreia Zalmoxis ar fi propagat o doctrină pitagoreică printre celţi.[124] Ceea ce probează încă o dată importanţa acordată, chiar în antichitatea tîrzie, tradiţiei care definea religia lui Zalmoxis prin credinţa în imortalitatea sufletului. Anumiţi autori moderni au apropiat druidismul de confreriile trace şi geto-dace.[125] Mai ales importanţa marelui preot, credinţa în nemurire şi ştiinţa sacră, de tip iniţiatic, ale druizilor evocă paralelisme cu dacii. De altfel trebuie luate în considerare anumite influenţe celtice, pentru că celţii au locuit cîtva timp în regiunile occidentale ale Daciei.[126] Este deci probabil că, în timpul lui Strabon, tradiţia „misterică" a cultului lui Zalmoxis supravieţuia printre ermiţii şi credincioşii geto-daci, oricare ar fi fost numele lor. Şi este la fel de probabil că aceşti asceţi solitari depindeau într-un anumit fel de marele preot.

Importanţa marelui preot este puternic subliniată de Iordanes, care, cu toate că scrie în secolul al VI-lea, utilizează surse mai vechi, şi în primul rînd pe Cassiodor care la rîndul lui se baza pe Dion Chrysostomul, citat de altfel de Iordanes (*Getica*, V, 40) şi de alţi autori. Iordanes credea că scrie istoria strămoşilor lui, goţii, şi vom mai reveni asupra acestei confuzii între numele „get" şi „got". Iordanes afirmă că dacii au avut un rege, Zalmoxis, „de o mare eruditie în filozofie", şi înaintea lui un alt savant, Zeuta, căruia îi urmă Dicineus (*Getica*, V, 40). După Iordanes (XI, 67—68) Dicineus devine colaboratorul regelui Boruista cînd Sylla domnea peste romani, adică în jurul anului 80 *a. Chr.* şi această indicaţie pare corectă. Aşa cum o prezintă Iordanes, activitatea lui Deceneu este în acelaşi timp de ordin cultural şi religios.

---

124 Hippolit, *Philosophumena*, II, 25.

125 H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la Civilisation celtique*, Paris, 1932, p. 283; Jean Coman, „Decenée (*Zalmoxis*, III, 1943, pp. 103—160), pp.148 şi urm.

126 Cf. Pârvan, *Getica*, pp. 461 şi urm.; id. *Dacia. Civilizaţiile antice din ţările carpato-danubiene*, ed. a VI-a, Bucureşti, 1967, pp. 103 şi urm., 183 şi urm.; H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 61 şi urm.

Pe de o parte se adevereşte ca un erou civilizator (aşa cum se imagina în antichitatea tîrzie); pe de altă parte el se comportă ca un reformator (aparent creator) al instituţiilor religioase.

Iordanes descrie opera civilizatoare a lui Deceneu în termeni extravaganţi: Cînd el a văzut că goţii (=geţii) „îl ascultau în toate şi că erau înzestraţi cu o inteligenţă naturală, îi învăţă aproape toată filozofia, căci el era un maestru renumit în această materie. Astfel, învăţîndu-i morala, el înfrînă obiceiurile lor barbare; instruindu-i în fizică, el îi îndrumă să trăiască conform naturii, sub domnia legilor proprii, (legi) pe care ei le posedă în formă scrisă pînă astăzi şi pe care le numesc *belagines*. Îi învăţă logica şi reuşi să-i facă abili în gîndire şi superiori altor popoare. Demonstrîndu-le cunoaşterea teoretică îi învăţă să observe cele douăsprezece semne (ale zodiacului) şi cursul planetelor care le traversează, şi toată astronomia. El le explică cum creşte şi descreşte faţa lunii şi le arătă cu cît globul încins al soarelui depăşeşte în mărime planeta noastră terestră. Le explică numele a 346 de stele şi de asemenea sub ce semne lunecă ele pe bolta cerească de la răsărit pînă la apus. Gîndiţi-vă, vă rog, ce plăcere pentru aceşti oameni bravi de a fi instruiţi în doctrinele filozofice cînd, pentru puţin timp, nu erau angajaţi în război! Puteai să-i vezi, pe unul scrutînd poziţiile cerului, pe un altul examinînd natura ierburilor şi a arbuştilor; acesta urmărind creşterea şi diminuarea lunii, în timp ce un altul privea lucrarea soarelui şi observa cum aceste corpuri cereşti care se grăbesc spre est sînt întoarse şi aduse înapoi de rotaţia cerurilor. După ce ei (geţii) învăţau raţiunea (tuturor acestor lucruri), se odihneau. Învăţîndu-i prin ştiinţa sa aceste lucruri şi altele încă, Dicineus cîştigă o minunată reputaţie printre ei, în aşa fel că el domnea nu numai peste oamenii din popor, dar şi asupra regilor lor." (XI, 69—71).

Acest tablou fabulos este desigur mai mult decît un exerciţiu de retorică. Compilînd stîngaci izvoarele, Iordanes urmărea mai ales glorificarea „strămoşilor" săi, geţii. Dio, una din sursele lui Iordanes, afirma că geţii erau aproape tot atît de civilizaţi şi „savanţi" ca grecii. Desigur această credinţă era validată printr-o venerabilă tradiţie: Zalmoxis, discipolul lui Pitagora. Dar Strabon deja insistase asupra cunoştinţelor astronomice ale marelui preot şi Iordanes reia şi amplifică această informaţie, confirmată, de

altfel, am văzut, de templele dace şi simbolismul lor solar şi calendaristic. E adevărat că Iordanes îl prezintă pe Deceneu ca pe un civilizator al întregii naţiuni; cu tot clişeul „eroului civilizator" care domină această biografie romantică, este totuşi posibil ca sursele compilate de Iordanes să fi menţionat progrese surprinzătoare săvîrşite în Dacia de la Burebista şi Deceneu pînă în timpul lui Decebal. Putem descifra în învăţătura enciclopedică a lui Deceneu, descrisă în termeni entuziaşti de Iordanes, înflorirea culturală a dacilor în urma unificării politice realizate de Burebista şi apogeul ei în timpul domniei lui Decebal.[127]

Tot Dicineus este responsabil, după părerea lui Iordanes, de organizarea religioasă. El alege cîţiva dintre cei mai nobili şi mai înţelepţi „şi-i învaţă teologia, poruncindu-le să adore anumite divinităţi şi anumite locuri divine. Preoţilor pe care-i consacră le dădu numele de *pileati* („cei cu căciuli") şi asta cred, pentru că în timpul sacrificiilor pe care le ofereau ei aveau capul acoperit de o tiară pe care o numim şi noi *pilleos*. Dar el ordonă ca restul poporului să fie numit *capillati* („pletoşii"), nume pe care goţii (=geţii) l-au acceptat şi l-au preţuit ca pe cea mai mare onoare păstrîndu-l pînă în zilele noastre în cîntecele lor" (XI, 72).

Nu avem nici un motiv să credem că organizarea clasei preoţilor a fost opera lui Deceneu, sau că numele *pilleati* şi *capillati* au fost inventate de el. Foarte probabil că marele preot n-a fost decît reformatorul unei instituţii care exista deja, dar care a trebuit să fie organizată şi întărită cînd statul dac atinsese puterea şi prestigiul pe care-l ştim sub Burebista.

În orice caz, ultimul compilator care a scris despre religia dacilor insistă aproape exclusiv asupra activităţii lui Deceneu, mare preot şi erou civilizator, şi aşază pe Zalmoxis printre succesorii săi. Avem aici versiunea secularizată şi foarte „istoricizată" a unui *deus otiosus*. În calitate de zeu Zalmoxis dispăruse. După

---

[127] Cf. Daicoviciu, *Dacii*, p. 209, şi referinţele citate mai sus în notele 106 şi 114. Sursele lui Iordanes au fost analizate de Momsen, *Mon. Germ. Hist.* auct. ant., 5, 1, pp. XXXI şi urm. A se vedea şi F. Altheim, „Waldeute und Feldleute" (*Paideuma*, V, pp. 424—430). Despre Iordanes, vezi monografia lui Norbert Wagner, *Getica. Untersuchungen zum Lebens des Jordanes und zur frühen Geschichte den Goten* (Clueblen und Forschungen zur Sprach u. Kulturgeschichte des Germanischen Völker, N. F. 22, Berlin, 1967).

părerea lui Iordanes, rarele surse care-l mai citează încă pe Zalmoxis îl prezintă întotdeauna alături de Deceneu, printre filozofii care au civilizat pe goți, în țara fabuloasă a strămoșilor lor, Dacia.

Dacia capta

Dar transformarea lui Zalmoxis în erou civilizator și în filozof este numai opera autorilor străini: nu avem nici o probă că același proces a avut loc și la geto-daci. Pe scurt, de la Herodot pînă la Iordanes, tot ceea ce știm despre Zalmoxis și religia dacilor știm din informațiile și comentariile scriitorilor străini. Încercînd să descifrăm, dincolo de interpretările acestor autori, ce era religia lui Zalmoxis și în ce sens s-a dezvoltat ea, ajungem la acest rezultat: caracterul misteric al lui Zalmoxis și faimoasa sa doctrină a imortalității, care îi impresionase atît de mult pe greci[128], au fost completate de interesul crescînd pentru medicină, astromomie, mistică și „magie". Un proces asemănător poate fi de altfel descifrat și în alte religii ale Misterelor în epoca sincretismului greco-oriental.

Nu știm ce s-a întîmplat cu Zalmoxis și cultul său după transformarea Daciei în provincie romană (106 *p. Chr.*). Ceea ce e sigur este că romanizarea a fost mai rapidă și mai radicală în mediile urbane. În orașe schimbarea numelor s-a practicat pe scară largă și tot acolo au prosperat cùlturile sincretiste.[129] Dar ca peste tot de altfel în provinciile Imperiului Roman, realitățile religioase autohtone au supraviețuit, mai mult sau mai puțin transformate, nu numai procesului romanizării, dar și celui al creștinării. Avem destule probe ale supraviețuirii moștenirii „păgîne", adică geto-dace și daco-romane, la români și vom avea ocazia să le semnalăm în alte capitole ale acestei cărți. Dar numărul lor este cu siguranță mai mare: este de ajuns să te gîndești la cultul morților și la mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credințele

[128] Fără îndoială că, datorită mai ales doctrinei imortalității și episodului care făcea din el „sclavul lui Pitagora", au continuat autorii vechi să vorbească despre Zalmoxis.

[129] Vom reveni asupra cùlturilor sincretiste ale Daciei într-o lucrare specială. Bibliografia este considerabilă.

magice etc., care, se știe, persistă, abia schimbate, de la o religie la alta, timp de milenii.

Un exemplu de continuitate, evidentă pînă la vocabular, este cel al zeiței Diana. Pârvan[130] presupune că Diana daco-romană (*Diana sancta, potentissima*) era aceeași divinitate cu Artemis-Bendis a tracilor (Herodot, IV, 33). Această echivalență, oricît de probabilă ar fi ea, nu este încă demonstrată[131], dar nu este nici o îndoială că sub numele roman al Dianei s-ar ascunde, sincretizată sau nu, o zeiță aborigenă. Or cultul acestei zeițe a supraviețuit după romanizarea Daciei și numele de Diana se găsește în vocabula românească *zâna*. *Diana Sancta* din Sarmizegetusa[132] a devenit *Sânziana (<San(cta) Diana)*, figură centrală a folclorului românesc[133]. Continuitatea religioasă și lingvistică a fost asigurată mai ales datorită faptului că procesul de transformare a avut loc într-un mediu popular, adică rural (campestru și silvestru).

Nu ne putem aștepta la un proces similar în ceea ce-l privește pe Zalmoxis, căci, de la început, cultul său a fost răspîndit printre oamenii cultivați și în mediile proto-urbane. Pe de altă parte, este dificil să-ți imaginezi ca zeul principal al geto-dacilor, singurul care a interesat pe greci și, mai tîrziu, elita lumii elenistice și romane și pe care scriitorii n-au încetat să-l pomenească pînă la sfîrșitul antichității, să fie singurul care să fi dispărut complet și să fi fost uitat definitiv după transformarea Daciei în provincie romană. Trebuie căutat oare într-una dintre divinitățile sincretiste și romanizate?[134]

---

[130] Cf. *Getica*, p. 163.

[131] A se vedea E. Lozovan, „Dacia Sacra", p. 230 și bibliografia citată, *ibid.*, nota 105.

[132] Lozovan, „Dacia Sacra", p. 230 și nota 109, citînd pe H. Daicoviciu, „Diana de la Sarmizegetusa, Ulpia Traiana" (*Omagiu lui C. Daicoviciu*, București, 1960, pp. 131—139).

[133] *Dianatici*, „stăpîniți de Diana", dădu în românește *zănateci*, „nebuni, rătăciți". Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 120; E. Lozovan, „Dacia Sacra", p. 231.

[134] A. Bodor, „Der Liber-und Libera-Kult. Ein Beitrag zur Fortdauer der Bodenständigen Bevölkerung im Römerzeitlichen Dazien" (*Dacia*, N. S. VII, 1963, pp. 211—239), presupune că cultul cuplului Liber-Libera este de origine dacă; el se referă la articolul lui Suidas care menționează o zeiță Zalmoxis; cf. mai sus nota 65. A se vedea și N. Gostar, „Cultele autohtone în Dacia romana" (*Anuarul Institutului de Istorie antică*), II, 1965, pp. 237—254.

Să nu uităm că trăsăturile caracteristice ale cultului lui Zalmoxis erau de tip misteric și escatologic: după Herodot, Zalmoxis ar fi revelat posibilitatea de-a obține imortalitatea cu ajutorul unei inițieri care comporta un *descensus ad inferos* și o epifanie, o „moarte" rituală urmată de o „renaștere". Putem deci să ne gîndim că credințele relative la Zalmoxis și la cultul său au fost absorbite și radical transformate de creștinism. E greu de crezut că un complex religios centrat pe speranța de-a obține nemurirea, avînd ca model — și mediație — un zeu de structură misterică, să fi fost ignorat de misionarii creștini. Toate aspectele religiei lui Zalmoxis — escatologie, inițiere, pitagoreism, ascetism, erudiție de tip misteric (astrologie, terapeutică, theurgie etc.) — încurajau apropierea de creștinism. Cea mai bună și cea mai simplă explicație a dispariției lui Zalmoxis și a cultului său ar trebui căutată în creștinarea precoce a Daciei (dinainte de anul 270 *p. Chr.*).[135] Din nefericire cunoaștem destul de puțin fazele cele mai vechi ale creștinismului în Dacia[136]; nu știm, în consecință, dacă anumite aspecte ale religiei lui Zalmoxis au supraviețuit sub o formă nouă, în perioada primelor secole creștine. Dar ar fi zadarnic să căutăm eventualele urme ale lui Zalmoxis în folclorul românesc, pentru că acest cult nu era de structură specific rurală, și mai ales pentru că se preta, mai mult decît oricare alte divinități păgîne, la o creștinare aproape totală.

Metamorfozele lui Zalmoxis

Destinul lui Zalmoxis este desigur paradoxal. Dispărut la daco-romani, a supraviețuit departe de patria sa, în tradițiile goților și, prin urmare, în erudiția istoriografică, foarte mitolo-

---

[135] Asta nu vrea să spună, cum gîndesc unii autori români, că Zalmoxis anticipase sau pregătise creștinismul.

[136] A se vedea stadiul problemelor la E. Lozovan, „Aux origines du christianisme daco-scythique" (în: Altheim-Steihl, *Geschichte der Hunnen*, IV, Berlin, 1962, pp. 146—165);D. M. Pippidi, „În jurul izvoarelor literare ale creștinismului daco-roman" (în: *Contribuții la istoria veche a României*, pp. 481—496); id., „Niceta din Remesiana și originile creștinismului daco-roman" (*ibid.*, pp. 497—516; cf. p. 516, n. 72, bibliografie).

gizată, a Occidentului. El a supraviețuit tocmai pentru că simboliza într-un anumit fel geniul geto-dacilor. Și numai reconstituind istoria mitologică a geto-dacilor în conștiința lumii occidentale, de la invazia barbarilor pînă la sfîrșitul Evului Mediu, înțelegem de ce Alfonso el Sabio, în a sa *Cronica General*, vorbea cu atîta fervoare de *Zamolxen*, de *Boruista* și de consilierul său *Dicineo*.

Mai întîi trebuie să ținem seama de imaginea geto-dacilor, așa cum se precizase și se întărise de la Herodot încoace, mai ales în ultimele secole ale antichității. Acești barbari erau glorificați pentru calitățile lor morale și eroismul lor, pentru noblețea și simplitatea vieții lor. Dar, pe de altă parte, mai ales din cauza confuziei cu sciții, geto-dacii erau prezentați ca niște adevărați sălbatici, bărboși (*hirsuti*), netunși (*intonsi*), îmbrăcați în blănuri (*pelliti*) etc.

Tradiția eroismului geto-dacilor — „cei mai viteji dintre traci", cum îi califica Herodot — s-a prelungit mult timp după dispariția statului dac. Ovidiu îi evoca pe „geții sălbatici care nu se temeau de puterea Romei" (*Ex Ponto*, I, II, 81—82) și-i descria ca pe niște „adevărate imagini ale lui Marte" (*Tristia*, V, VII, 17). Pentru Vergiliu, ținutul geților era țara „marțială a lui Rhesus" (*Georg*. IV, 462); într-adevăr, Marte (Pater Gradivus) domnea peste cîmpiile lor (*Eneida*, III, 35). La începutul secolului al II-lea *p. Chr.*, Dion Crysostomul mai repeta încă despre geți că erau „cei mai războinici dintre toți barbarii". Și Lucian asigura că „de cîte ori am privit țara geților i-am văzut războindu-se". În secolul al V-lea, Sidonius Apollinaris afirma că geții (numiți de el „traci") erau invulnerabili.[137] Cît despre Iordanes, el elaborase o mitologie întreagă despre eroismul excepțional al „strămoșilor săi": geții (=goții) îi învinseseră pe greci în războiul Troiei și mai tîrziu îi învinseseră și pe Cyrus cel Mare și pe Darius; așa că mai bine de 700 000 de oameni, armata lui Xerxes, nu îndrăzniră să-i atace pe geți.[138] Isidor de Sevilla (sec. VII)

---

[137] Dion Chrysostomul, *Discours*, XXXVI, 4; Lucian, *Icaromenippus*, 16; Sidonius, II, *Panégyrique d'Anthemius*, 34—36 — texte citate de Jane Acomb Leake, *The Geats of Beowulf*, Madison, 1967, pp. 18, 42.

[138] *Getica*, IX, 60; X, 61—64. Tot Iordanes ne povestește că armata lui Filip al Macedoniei fu împrăștiată de preoții geți și că nici măcar Iulius Caesar nu reuși să învingă acest popor minunat de curajos (X—XI, 65—68).

care-i identifica şi el pe geţi cu goţii scria în a sa *Historia Gothorum* că Roma chiar, învingătoare a tuturor popoarelor „suferi jugul captivităţii impus ei“[139].

Fireşte, după ce fură identificaţi cu amazoanele, geţii au fost asimilaţi şi uriaşilor.[140] Ovidiu îi compara cu descendenţii uriaşilor, lestrygonii şi ciclopii (*Ex Ponto*, IV, X, 21—24). Din partea lor, scriitorii creştini i-au omologat foarte repede pe geto-goţi cu Gog şi Magog.[141] O parte din această mitologie etnică s-a dezvoltat în urma confuziei între geţi şi goţi. Iulian Apostatul este probabil primul care utilizează termenul „get“ ca echivalent al lui „got“, ceea ce nu vrea să zică că el confunda cele două popoare, căci el vorbeşte de o victorie a geţilor împotriva goţilor, şi de altfel el se referă şi la daci.[142] În secolul al IV-lea, Prudentius reia echivalenţa şi formula devine din ce în ce mai populară cu toate că identitatea etnică a geţilor nu era uitată.[143] Dar de-abia cu Claudianus (începutul secolului al V-lea) se stabili tradiţia de a-i numi pe goţi *getae*. Contemporanul lui, Orosius, scria: „dar cei care sînt astăzi goţi, erau altădată geţi“ (*modo autem Getae illi qui et nunc Gothi*) şi Claudius Rutilius Namatianus, Prosper de Aquitania şi numeroşi alţi scriitori adoptă

---

139 *Quibus tant extitit magnitudo bellorum et tam excellens gloriosae victoriae virtus, ut Roma ipsa victrix omnium populorum subacta captivitatis iugo Geticis Triumphis adcederet et domina cunctarum, gentium illis ut famula deserviret.* (Atît de mare a fost puterea lor în război şi atît de glorioasă în victorii, încît Roma chiar, învingătoarea tuturor popoarelor, suferi jugul captivităţii impus ei şi astfel geţii au devenit stăpînii tuturor popoarelor iar acestea îi serveau ca supuşi.) (Isidor, *Historia Gothorum*, 67—68; text reprodus de Leake, *The Geats of Beowulf*, p. 44.)

140 Cf. citatele din Statius (sec. I *p. Chr.*) şi Dio Cassius grupate de Leake, pp. 19—20. Conform lui Dio, citat de Iordanes (IX, 58—59), un rege al geţilor, Telephe, era fiul lui Hercule şi îl egala pe tatăl său în putere şi statură.

141 A se vedea pasajele din Sfîntul Ieronim, Sfîntul Ambrozie şi Isidor citate de Leake, pp. 25, 35—37; cf. *ibid.*, pp. 38 şi urm., referinţele la sursele evreieşti şi la tema lui Gog şi Magog în romanul lui Alexandru. Isidor îi considera pe geto-goţi ca progenitură a lui Gog şi Magog (cf. Leake, p. 38, 158, n. 39).

142 *Panéyrique en honneur de Constantin*, 9 D; *De Caesaribus*, 311C, 320D, 327D; cf. Leake, p. 25. Aproape în acelaşi timp Ausonius utilizează aceeaşi formulă; cf. Leake, *ibid.*

143 În trei ocazii în care, în comentariul său la Vergiliu, glosează termenul *getae*, Servius explică corect de două ori, dar în legătură cu un pasaj din *Georg.* (VI, 462) afirmă că geţii erau goţi; cf. Leake, ibid.

această omologare.[144] Cassiodor (487—583), principala sursă a lui Iordanes, nu face decît să urmeze o tradiție deja consolidată. La rîndul său Iordanes utilizează termenul *getae* cînd vorbește de istoria veche și, cu cîteva excepții (LX, 308, 315, 316), întrebuințează *gothi* cînd se referă la istoria mai recentă.

Portretul glorios al goților, așa cum îl prezenta Iordanes și Isidor, și care se află mai tîrziu, în Evul Mediu, în romanele centrate în jurul lui Theodoric, coexistă cu cealaltă imagine, negativă, derivată din confuzia între geți (=goți) și sciți. Cele două reprezentări se prelungesc în cursul Evului Mediu, cum o dovedește ancheta exhaustivă a lui Jane Leake.[145] Epitetele-clișeu — „îmbrăcați în blănuri“, „păroși“, „pletoși“, etc. — trec de la geți și sciți la goți (Leake, p. 49). În geografia medievală, nordul germanic este prezentat ca *Scythia* de autorii clasici; în consecință, geții și vecinii lor se găseau proiectați în nord (*ibid.*, pp. 54—55). În *Cosmographia* sa Aethicus Ister deplasează spre nord chiar și Marea Neagră, Caucazul și Marea Caspică (p. 57). La începutul Evului Mediu, termenii de *Gothia* și *Getia* se aplicau Danemarcei și peninsulei Iutlanda și pe hărțile medievale Danemarca era numită *Dacia* sau *Gothia* căci în Evul Mediu *daci* era sinonim cu *dani*. Adam de Bremen amestecă goți, geți, danezi și daci și-i numește pe toți hiperboreeni.[146]

Scriind Cronica ducilor de Normandia, Guillaume de Jumièges (sec. XI) trasează istoria lor fabuloasă și vorbește de „Dacia, care se cheamă astăzi Danemarca“ (*Dacia, quae et Danamarcha*), țară locuită de goți care aveau „mulți regi înzestrați din abundență cu știința admirabilelor filozofii, mai ales Zeuta și Dichineus, și la fel Zalmoxis și mulți alții“[147]. Dar așa cum a

---

[144] Referințele la Leake, pp. 25—26, 155—156.

[145] *Op. cit.*, pp. 72 și urm., 83 și urm.

[146] A se vedea bogata documentație prezentată de Jane Leake, *op. cit.*, pp. 72 și urm., 79. Suedia, Danemarca, Norvegia sînt integrate în *Scythia*, p. 79. Cf. p. 92 identificarea Danemark-*Dacia* în *Ymago mundi.*

[147] „*...sistens reges habuit multos mirare philosophiae eruditione vehementer imabutos, Zeutan scilicet atque Dichineum, necnon Zalmoxen aliosque plures*“(*Gesta Normannorum Ducum*, I, II—III, ed. Jean Marx, 1914, citată de Leake, *op. cit.*,p. 80). Este foarte probabil ca *Geatas* la Beowulf să fie *Getae*, considerați de germani ca strămoșii lor etnici (Leake, pp. 98—133). Asupra omologării geți-goți

arătat Alexandru Busuioceanu[148], mai ales în Spania această tradiție a fost asimilată și a devenit în cele din urmă parte integrantă din cultura națională. Isidor, el însuși de origine gotică, fundase istoriografia iberică pe faimosa identificare dintre goți și geți. Isidor, care nu-l cunoaște pe Iordanes, făcînd elogiul Spaniei, vorbea de această țară „unde înflorea glorioasa fecunditate a poporului get“ (*Geticae gentis gloriosa fecunditas*). Și cînd, în secolul al XIII-lea, Iordanes începe să fie citit în Spania, „dacii“ intră în istoria și genealogia poporului spaniol prin *Historia Gothica* a episcopului Rodrigo Jimenez de Rada și *Cronica General* a Regelui Alfonso el Sabio. Ceea ce Alfonso scrie despre strămoșii îndepărtatei *Daçia* sau *Goçia*, despre *Zamolxen*, „despre care istoricii povestesc că era minunat de înțelept în filozofie“[149], despre regele *Boruista* și consilierul său *Dicineo*, derivă direct din Iordanes[150].

Dar de data aceasta nu este vorba de o simplă compilație. Alexandru Busuioceanu a arătat foarte bine rolul acestei mitologii istoricizate în *Reconquista* și, în general, în formarea conștiinței istoriografice a spaniolilor.[151]

în tradițiile saxonilor din Transilvania, cf. Karl Kurt Klein, „Die Goten-Geten-Daken-Sachengleichung in der Sprachentwicklung der Deutchen Siebenbürgens“ (*Südost-Forschungen*, XI, 1946—1956, pp. 84—154). Despre relațiile istorice între scandinavi și români, a se vedea E. Lozovan, „De la Mer Baltique à la Mer Noire“ (în: F. Altheim—R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, Berlin, 1956, vol. II, pp. 524—554).

[148] Alexandru Busuioceanu, „Utopia getică“ (*Destin*, Nr. 8—9, Madrid, mai 1954, pp. 99—114).

[149] *Cuentan las estorias que fue muy sabio a maravilla en la filosofia* (citat de Busuioceanu, p. 112).

[150] Descriind opera civilizatoare a lui Dicineo, Alfonso îl urmează îndeaproape pe Iordanes; cf. de exemplu pasajul despre instrucția filozofică și științifică: „*este Dicineo ensenno a los godos fascas toda la filosophya et la fisica, et la theoria, et la practica, et la logica, et los ordenamientos de los doze signos, et los cossos de las planetas, et el cresçer et el descresçer de la luna et el cosso del sol, et la astrologia, et la astronomia, et las sciencias naturales*...“ (Acest Dicineo i-a învățat pe toți goții toată filozofia, fizica, și teoria, și practica, și logica, și rînduiala celor douăsprezece semne, și traiectoriile planetelor, și creșterea și descreșterea lunii și traiectoria soarelui, și astrologia, și astronomia, și științele naturale.) (Text reprodus de Busuioceanu, *op. cit.*, p. 112—113.)

[151] Al. Busuioceanu, *op. cit.*, p. 112.

Într-adevăr, este semnificativ că numele lui Traian, împăratul de curată sorginte iberiană, nu se întîlneşte deloc în *Cronica General* la capitolul consacrat istoriei Daciei, în timp ce Decebal (Dorpaneo) figurează în ea. Pentru Alfonso, Traian îşi avea capitolul său în istoria Romei unde se găseşte şi o scurtă menţiune despre cucerirea Daciei.[152] Este prima menţiune, într-o cronică spaniolă, despre Traian cuceritor al Daciei.

S-ar putea spune că un proces contrar s-a petrecut în conştiinţa istoriografică a românilor. Într-adevăr, din secolul al XVI-lea tema centrală a istoriografiei române a fost şi principalul motiv al orgoliului naţional: descendenţa latină. Roma şi ideea latinităţii ocupă primul loc în formarea culturii româneşti. Abia la mijlocul secolului trecut s-au „redescoperit" dacii prin studiul curajos în care Hasdeu se întreabă dacă acest popor a dispărut realmente.[153] Dar numai în jurul anului 1920, datorită în primul rînd lui Pârvan şi elevilor săi, protoistoria şi istoria veche a Daciei încep să fie studiate ştiinţific. Foarte repede se dezvoltă, printre scriitori şi amatori, un curent care, în expresiile lui cele mai extravagante, a meritat numele de „tracomanie". Se vorbea despre „revolta fondului autohton", înţelegînd prin asta revolta elementului geto-trac împotriva formelor gîndirii latine introduse în timpul formării poporului român.

Revalorizarea fondului autohton constituie un capitol destul de frămîntat în istoria culturii române moderne, dar care depăşeşte studiul nostru. E de ajuns să reamintim că Zalmoxis joacă un rol capital în această recuperare a celui mai îndepărtat trecut al poporului român. Zalmoxis reapare ca profet în piese de teatru; ca reformator religios comparabil cu Zarathustra, în diferite eseuri şi monografii; ca zeu celest fondînd „pre-monoteismul" get, în anumite interpretări istorico-religioase de tendinţă teologică. Dar

---

152 *„A los de Dacia et de Sicia conquirio por batalla et echo de Dacia al rey Decibalo et fizo la tierra provincia de Roma."* (Pe cei din Dacia şi Sciţia i-a cucerit prin luptă şi l-a alungat din Dacia pe regele Decebal şi a făcut pămîntul provincie a Romei.) Busuioceanu, care reproduce acest pasaj (p. 113), recunoaşte în el un ecou din Dio Cassius.

153 B. P. Hasdeu, „Perit-au Dacii?" (*Foiţa de istorie şi literatură*, Iaşi, 1860, Nr. 2, 3, 4, 5).

mereu şi peste tot Zalmoxis este valorizat pentru că întrupează geniul religios al daco-geţilor, pentru că, în ultimă instanţă, el reprezintă spiritualitatea „autohtonilor“, a acestor strămoşi aproape mitici învinşi şi asimilaţi de romani.

„Geţii“ au supravieţuit în istoriografia mitologizată a occidentalilor datorită confuziei cu goţii: deveniseră strămoşii mitici ai popoarelor germanice şi, mai tîrziu, ai spaniolilor. Cît despre „regii şi consilierii“ lor — Zalmoxis, Dicineus — ei au fost rememoraţi în Occident mai ales ca eroi civilizatori ai „geţilor“. Un proces asemănător a avut loc în conştiinţa istoriografică a românilor. Geto-dacii au fost recuperaţi ca strămoşi şi în mai multe cazuri ca „strămoşi mitici“ pentru că erau înzestraţi cu o mulţime de simboluri para-istorice. Cît despre Zalmoxis, el a regăsit în cultura română modernă prestigiul religios primordial pe care-l pierduse în primele secole ale erei noastre, cînd fusese redus la rolul de erou civilizator. Dar, evident, această redescoperire este şi ea operă de cultură şi se inserează în istoria ideilor României moderne.

1944, 1969.

CAPITOLUL III

SATANA ŞI BUNUL DUMNEZEU: PREISTORIA COSMOGONIEI POPULARE ROMÂNEŞTI

Scufundarea cosmogonică

În legătură cu influenţele bogomilice asupra folclorului românesc, N. Cartojan aminteşte un mit cosmogonic, pe care-l rezumă astfel după o variantă din Moldova: „Înainte de creaţiunea lumii, era un noian întins de apă peste care se plimbau Dumnezeu şi Satana. Cînd Dumnezeu s-a hotărît să facă pamîntul, a trimis pe Satana (în fundul mării) ca să ia de acolo sămînţă de pămînt în numele lui şi să i-o aducă deasupra apei. De două ori se cufundă Satana în fundul mării, dar în loc să ia sămînţa de pămînt în numele lui Dumnezeu, după cum i s-a spus, a luat-o numai în numele său. Cînd se ridică în sus, pînă să ajungă la suprafaţa apei, toată sămînţa de pămînt i-a scăpat printre degete. Abia a treia oară, coborîndu-se în fundul apelor, a luat sămînţă de pămînt în numele lui şi al lui Dumnezeu. Cînd s-a ridicat deasupra apei, i-a rămas puţin pămînt sub unghii, adică atîta cît luase în numele Domnului, restul fusese spălat de ape printre degete. Cu pămîntul rămas sub unghiile diavolului, Dumnezeu a făcut o turtiţă pe care s-a aşezat să aţipească. Satana, crezînd că Dumnezeu doarme, s-a gîndit să-l răstoarne în apă şi să-l înece, ca să rămînă el stăpîn pe pămînt, dar în măsura în care-l rostogolea, pămîntul creştea şi se întindea sub Dumnezeu. În chipul acesta, pămîntul a crescut atîta încît apa nu mai avu loc unde să încapă...“[1]

---

[1] N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, Buc., 1929, pp. 37—38. Am expus deja esenţialul prezentului articol în „Preistoria unui motiv folkloric românesc“ (*Buletinul Bibliotecii române din Freiburg*, vol. III, 1955—1956, pp. 41—54). Cf. şi „Un volum de cercetări literare“, (*Vremea*, Bucureşti, 3 iulie 1934) şi „Cărţile populare în literatura românească“ (*Revista Fundaţiilor Regale*, 1939; articol publicat şi în limba franceză: „Les livres populaires dans la littérature roumaine“, *Zalmoxis*, II, 1939 [apărut în 1941], pp. 63—78).

Acest mit cosmogonic românesc a fost înregistrat în mai multe variante, dintre care cele mai cunoscute au fost publicate şi studiate de Tudor Pamfile, Elena Niculiţă Voronca, Florian Marian şi I. A. Candrea.[2] N. Cartojan semnalează că savantul bulgar Iordan Ivanov, care nu se îndoieşte de originea bogomilică a mitului, a publicat de asemenea alte legende populare slave şi a ilustrat astfel răspîndirea acestui motiv pînă în Rusia orientală şi septentrională.[3] Dar, adaugă Cartojan, savantul bulgar nu cunoştea lucrarea lui O. Dähnhardt, *Natursagen*. Or, la data la care apăruseră cărţile lui Iordan Ivanov şi Cartojan, materialele reunite de Dähnhardt în primul tom al lucrării sale, şi mai ales tentativa sa de a analiza acest mit cosmogonic şi de a-i trasa istoria, erau cea mai importantă contribuţie la soluţionarea problemelor.[4]

N. Cartojan rezumă şi-şi însuşeşte concluziile la care ajunsese Dähnhardt în 1907. Cum rezultă din varianta românească, mitul comportă două motive: 1) motivul oceanic al Apelor primordiale din fundul cărora este adusă „sămînţa de pămînt", şi 2) motivul dualist al creaţiei Lumii prin colaborarea celor două Fiinţe antagoniste. Dualismul, conchide Dähnhard (*op. cit.*, I, pp. 36 şi urm.), este desigur de origine iraniană. Motivul oceanic,

---

[2] *Şezătoarea. Revistă pentru literatură şi tradiţiuni populare* (1892 şi urm.), II, pp. 99—104; III, 1—2, 25; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, pp. 14, 17—18, 25—27; Elena Niculiţă Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, I, Cernăuţi, 1903, pp. 5—7, 22, 143—144; II (1912), pp. 244 şi urm.; S. Fl. Marian, *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile Românilor*, Bucureşti, 1903, pp. 122—124; id. *Înmormîntarea la Români*, Bucureşti, 1892, pp. 49—51; I. A. Candrea, *Iarba Fiarelor, Studii de folklor*, Bucureşti, 1928, pp. 59 şi urm.; N. Cartojan, *op. cit.*, p. 41 (bibliografie).

[3] Iordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofia, 1925, rezumat de Cartojan, *op. cit.*, p. 38. Se va găsi discuţia anumitor teze ale lui Ivanov în articolul lui Émile Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles" (*Rev. Hist. Rel.*, t. 138, 1950, pp. 22—25, 176—218). A se vedea şi mai jos, n. 25.

[4] Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I: *Sagen zum Alten Testament*, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1—89. Cartojan a lăsat să-i scape lucrarea lui J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (Münster i. W., 1913), în care mitul cosmogonic este discutat (pp. 337 şi urm., 381 şi urm.) într-o perspectivă diferită de cea a lui Dähnhardt.

necunoscut în Iran, este dimpotrivă din plin atestat în India. Mitul cosmogonic, aşa cum a circulat în Balcani şi la alte popoare din Europa centrală şi orientală, ar fi deci produsul fuziunii a două teme diferite, prima indiană, cealaltă iraniană. Rezumînd concluziile lui Dähnhard, N. Cartojan conchide în aceşti termeni: „Motivul acesta oceanic din India a emigrat în Iran, unde s-a întreţesut cu motivul dualist. El a fost, apoi, în această formă împrumutat de sectele eretice ale creştinismului, care furnicau pe pămîntul Asiei Mici în primele veacuri ale creştinismului (gnostici, mandei, manihei). Aceste secte au preluat legenda indo-iranică, dîndu-i forma creştină, şi au transmis-o mai departe bogomililor.[5]"

Vom discuta mai departe rolul bogomililor în difuzarea acestui mit cosmogonic. Pentru moment, important este să prezentăm esenţialul dosarului furnizat de Dähnhardt. Folosind şi completînd materialele culese de Veselovskij[6], Dähnhardt a publicat versiunile europene culese de la bulgari, ţiganii din Transilvania, ruşi, ucraineni, letoni şi în Bucovina. Vom vedea că acelaşi mit a mai fost înregistrat şi în alte regiuni ale Europei centrale şi septentrionale. Cu cîteva variante — a căror importanţă o vom evalua mai departe — scenariul mitic rămîne acelaşi.

Versiuni sud-est europene

Legenda bulgară povesteşte că la început nu erau nici Pămîntul, nici oamenii, numai Apa, şi nu existau decît Dumnezeu şi Satan. Într-o zi Dumnezeu se adresă lui Satan şi-i zise: „Să facem Pămîntul şi oamenii. — Dar unde vom găsi pămînt? întrebă Satan. — Sub apă, răspunse Dumnezeu, se află pămînt.

[5] N. Cartojan, *op. cit.*, p. 39. Cf. Dähnhardt, *op. cit.*, pp 7 şi urm., 14 şi urm., 34 şi urm.

[6] Alex. Veselovskij, „Razyskanija v oblasti russkago duchovnago sticha XI (Dualisticeskija povêrya o mirozdanji)", în *Sbornik otdelenija russk, jazyka imp. akademii*, 46 (1890), nr. 6, pp. 1—116. Lucrarea savantului ucrainean M. P. Dragomanov, publicată în bulgară la Sofia în 1892 şi 1894, a fost recent tradusă de Earl W. Count, *Notes on the Slavie Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*, Indiana University, Bloomington, 1961.

Scufundă-te şi adu-mi un pic de lut. Dar înainte de a te scufunda, va trebui să zici: Prin puterea lui Dumnezeu şi a mea! şi vei ajunge pînă la fund şi vei găsi pămînt." Dar Satan zise: „Prin puterea mea şi a lui Dumnezeu" şi ca urmare nu putu atinge fundul mării. Numai după ce a pronunţat formula corectă, scufundîndu-se a treia oară, a putut atinge fundul şi a putut să aducă un pic de nămol sub unghii. Cu aceste resturi Dumnezeu creă Pămîntul. Cînd Dumnezeu adormi, Diavolul îl trase aproape de apă şi încercă să-l înece. Dar pămîntul se lăţea mereu în aşa fel că Diavolul nu mai reuşea să ajungă la apă.[7] Vom vedea că această extensie nelimitată a Pămîntului pregăteşte un alt episod mitologic, în care statura lui Dumnezeu pare dintr-o dată ciudat de diminuată.

La ţiganii din Transilvania s-a cules această legendă: la început nu existau decît Apele. Dumnezeu se gîndea să facă Lumea, dar nu ştia nici cum s-o facă, nici pentru ce. Era iritat că nu avea nici frate, nici prieten. Furios îşi aruncă bastonul pe ape. El se transformă într-un copac mare, şi sub copac Dumnezeu îl zări pe Diavol care-i zise rîzînd: „Bună ziua, frate! Tu n-ai nici frate, nici prieten, eu îţi voi fi frate şi prieten!" Dumnezeu se bucură şi-i zise: „Nu-mi vei fi frate, ci prieten. Eu nu trebuie să am frate." Călătoriră nouă zile pe Ape, şi Dumnezeu înţelese că Diavolul nu-l iubea. Odată, Diavolul îi zise: „Bunul meu frate, aşa singuri o ducem destul de greu, trebuie să mai facem şi alte făpturi!" — „Fă, dară, replică Dumnezeu. — Dar nu ştiu cum, făcu Diavolul. Aş vrea să fac o Lume mare dar nu ştiu cum, scumpe frate! — Bine, răspunse Dumnezeu, am să fac Lumea. Scufundă-te în marile Ape şi adu-mi de acolo nisip; cu acest nisip voi face lumea." Uimit Diavolul întrebă: „Vrei să faci Lumea din nisip? Nu înţeleg!" Dumnezeu îi explică: „Voi pronunţa numele meu deasupra acestui nisip şi se va naşte

---

[7] A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 6 şi urm. Dähnhardt, *op. cit.*, p. 2.; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, p. 364; Dragomanov, *op. cit.*, pp. 1-3. Numai în această versiune bulgară a mitului nostru Dumnezeu cere Diavolului să rostească: „în numele lui Dumnezeu şi al meu". În toate celelalte versiuni, Dumnezeu îi cere să-i pronunţe numai numele său. O altă variantă mai simplă este raportată de O. D. Kowatcheff, „Bulgarische Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde" (*Zeitschrift f. Ethnologie*, 63, 1931), p. 340.

Pămîntul. Du-te şi adu-mi nisip!“ Diavolul se scufundă, dar şi el vroia să facă o Lume, şi pentru că acum avea nisip, el pronunţă propriul lui nume. Dar nisipul îl fripse şi el trebui să-l arunce; i-a zis lui Dumnezeu că n-a găsit nimic. Dumnezeu îl trimise din nou. Nouă zile păstră Diavolul nisipul, pronunţînd tot numele lui, şi nisipul îl ardea din ce în ce mai mult, pînă cînd el se înnegri de tot, şi în cele din urmă fu obligat să-l arunce. Cînd îl văzu, Dumnezeu strigă: „Te-ai înnegrit, rău prieten eşti; du-te şi adu-mi nisip, dar nu mai pronunţa numele tău, căci altfel o să arzi de tot.“ Diavolul se scufundă din nou şi de data asta aduse nisip. Dumnezeu făcu Lumea, şi Diavolul se bucură mult. „Eu vreau să locuiesc aici sub copacul acesta mare, zise el. Iar tu, scumpe frate, caută-ţi alt loc.“ Dumnezeu se supără. „Eşti un prieten foarte rău! Nu mai vreau să am de-a face cu tine. Pleacă!“ Şi atunci apăru un taur uriaş care-l luă pe Diavol. Din copacul cel mare, carne căzu pe pămînt şi din frunzele copacului se iviră oamenii.[8]

O variantă rusească relatează cele trei scufundări ale Diavolului şi crearea Lumii din mîlul rămas sub unghii. Furios Diavolul vru să apuce Pămîntul şi să-l zvîrle în Apă. Dar era prea tîrziu. Diavolul nu mai reuşi să apuce Pămîntul care se lăţea din toate părţile şi devenea nesfîrşit.[9]

În Bucovina s-a înregistrat legenda următoare: pe cînd nu existau decît Cerul şi Apele, Dumnezeu se plimba într-o barcă pe Ape. Întîlni un bulgăre de spumă în care se afla Diavolul. — Cine eşti? întrebă Dumnezeu. Diavolul nu consimţi să răspundă

---

[8] H. V. Wlislocki, *Märchen und Sagen Transsilvanischen Zigeuner*, Berlin, 1892, p. 1; Dähnhardt, pp. 34—35; Feldmann, pp. 364 şi urm. Mitul nu pare să fie cunoscut de ţiganii din Orientul Apropiat şi din Occident. Dähnhardt presupune că diferitele elemente ale acestei legende prezintă analogii cu tradiţii altaice şi iraniene, şi atribuie mitului ţigănesc o origine indo-europeană (*op. cit.*, pp. 35—36).

[9] Dähnhardt p. 43, după *Etnograf. Sbornik*, VI, 1864, secţiunea I, p. 122. Conform unei alte legende, atestată la rascolnicii din Estonia, Diavolul ascunsese un pic de mîl în gură. Cînd Dumnezeu porunci Pămîntului să crească şi să se întindă, mîlul ascuns în gura Diavolului începu să se îngroaşe şi scuipîndu-l Diavolul a dat naştere deşerturilor, mlaştinilor şi stîncilor; cf. Dähnhardt, p. 54. Cf. o legendă similară în Bucovina, mai departe, n. 11. Celelalte variante ruseşti sînt discutate mai departe, pp. 94 şi urm.

decît cu condiţia ca Dumnezeu să-l ia în barcă. Dumnezeu acceptă şi primi răspunsul: „Eu sînt Diavolul." După ce au călătorit mult timp în tăcere, Diavolul zise: „Ce bine ar fi dacă am avea pămînt sub picioare." Dumnezeu atunci îi porunci să se scufunde şi să ia nisip în numele lui. Urmează detaliile obişnuite: cele trei scufundări, crearea Lumii din cîteva fire de nisip, odihna lui Dumnezeu în timpul nopţii, tentativa Diavolului de a-l îneca cu consecinţele cunoscute, întinderea Pămîntului.[10]

Una din legendele letone prezentate de Dähnhardt este mai simplă: Dumnezeu îl trimite pe Diavol să-i aducă nisip şi face Lumea cu ceea ce îi rămăsese acestuia sub unghii. Nu este vorba de a lua nisip în numele lui Dumnezeu, nici de eforturile Diavolului de a-l îneca pe Dumnezeu (Dähnhardt, *op. cit.*, p. 44). În alte variante letone, Diavolul păstrează un pic de mîl în gură; cînd mîlul începe să se umfle, Diavolul îl scuipă şi dă naştere munţilor (*ibid.*, pp. 56—57). Legende asemănătoare s-au înregistrat în unele regiuni ale Rusiei, în Malorusia, în Ucraina şi în Bucovina.[11]

Variante poloneze, baltice, mordvine

Să adăugăm la dosarul lui Dähnhardt cîteva noi documente. În afară de final, legenda poloneză se aseamănă uimitor cu varianta culeasă în Bucovina: Dumnezeu se plimbă în barcă, întîlneşte un bulgăre de spumă, în care se află Diavolul, pe care îl ia în barcă. Cum Diavolul era doritor de un loc tare sub

---

[10] Diavolul, p. 43, după *Zeitschrift fur deutsche Mythologie*, p. 178; Feldmann, p. 394. După Dähnhardt, acest mit din Bucovina este analog unei variante galiţiene, publicată de Afanasiev.

[11] Legenda malorusă îi pune în scenă pe Dumnezeu şi pe Arhanghelul Satanail. Acesta ascunde un pic de nisip sub limbă dar este obligat să-l scuipe şi din scuipatul lui iau naştere munţii şi stîncile (Dähnhardt, p. 52; *ibid.*, p. 56, o legendă ucraineană). Conform legendei din Bucovina, Diavolul înghiţise un pic de tină. Cînd Dumnezeu binecuvîntă Pămîntul, această tină începu să se mărească şi ea, şi Diavolul era cît pe ce să se facă ţăndări. Dumnezeu avu milă de el şi-i porunci s-o dea afară. Şi aşa făcu el munţii; cf. E. N. Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, I, p. 15; I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, p. 63. Dähnhardt aşază aceste variante printre legendele despre originea munţilor; *op. cit.*, pp. 52 şi urm.

picioare, Dumnezeu îi ceru să se scufunde în fundul mării şi să-i aducă nisip. Cu acest nisip, Dumnezeu făcu Pămîntul, dar Pămîntul de-abia le ajunse să se întindă amîndoi în voie. Diavolul văzînd că Dumnezeu a adormit începu să-l împingă spre mare. Dar în zadar căci sub Dumnezeu, Pămîntul creştea şi se lăţea din ce în ce mai mult. În cele din urmă, Dumnezeu se trezi şi se urcă la Cer. Diavolul îl urmări, dar Dumnezeu trimise trăsnetul şi-l scufundă în abis.[12]

Conform unor versiuni finlandeze, înainte de crearea Lumii, Dumnezeu se afla pe o coloană de aur în mijlocul mării. Zărindu-şi imaginea în apă strigă: „Ridică-te!" Imaginea era Diavolul. Dumnezeu îl întrebă cum ar putea să facă Lumea. Celălalt îi răspunse: „Trebuie să cobori de trei ori pînă în fundul mării!" Dumnezeu porunci Diavolului să se scufunde. A treia oară reuşi să aducă mîl dar el ascunse un pic şi în gură, şi mîlul se umfla şi-l durea. Dumnezeu scoase pămîntul din gura Diavolului şi-l zvîrli spre nord, şi aşa luară naştere pietrele şi stîncile.[13]

Estonienii povestesc că la început spiritul lui Dumnezeu (*jumala vaim*) se mişca deasupra Apelor. Auzi un zgomot şi văzu bule ridicîndu-se la suprafaţa apei, şi o voce i-a strigat:

---

[12] I. Piatowska, „Obyczaje ludu ziemi sieradzkiez", *Lud*, IV, 4, 1898, pp. 414-415. Aceeaşi legendă în Galiţia: după aducerea nisipului şi Creaţie, „Dumnezeu, obosit, s-a culcat ca să se odihnească". Şi Diavolul încercă să-l înece: cf. Br. Gustawicz, „Kilka szczegółow ludoznawczych w powiatu bobreckiego", *Lud*, VII, 3, 1902, pp. 267—268. (Datorez aceste două referinţe bunăvoinţei pr. Evel Gasparini.) Foarte probabil, ascensiunea lui Dumnezeu la Cer şi urmărirea lui de către Diavol, cu zvîrlirea acestuia din urmă, în abis, sînt elemente aparţinînd altui mit.

[13] Tradus din revista finlandeză *Antero Vipunu*, I, 2, p. 25, în Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. VI (Münster, i. W., 1935), p. 568, şi vol. XII (*ibid.*, 1955), p. 49. O variantă similară în Elli Kaija Köngäs, „The Earth-Diver" (*Ethnohistory*, VII, 1960, pp. 151—180), p. 161. Identitatea între imaginea lui Dumnezeu şi a Diavolului aminteşte o legendă bulgară care nu aparţine ciclului cosmogonic. În timp ce se plimba de unul singur, Dumnezeu îşi zări umbra şi strigă: „Ridică-te, prietene!" Satan se ridică din umbra lui Dumnezeu şi-i ceru să împartă cu el Universul: Pămîntul pentru el, Cerul pentru Dumnezeu; cei vii pentru Dumnezeu şi morţii pentru el. Şi semnară un contract în acest sens. (Dähnhardt, *op. cit.*, p. 44; W. Schmidt, *Ursprung*, XII, p. 123; cf. şi A. Strauss, *Die Bulgaren*, p. 9.)

„Aşteaptă-mă!“ Dumnezeu îl aşteptă. „Cine eşti?“ îl întrebă. „Eu sînt Celălalt.“ Dumnezeu îl trimise în fundul mării să aducă mîl. Celălalt ascunse un pic şi în gură şi, cînd mîlul începu să se umfle, Dumnezeu îi zise: „Scuipă-l, Satan!“ şi aşa primi el numele de Satan. Şi unde scuipă Satan, apărură mlaştinile şi lacurile.[14]

Cu toate că face parte din grupul miturilor ugriene, pe care noi le vom prezenta mai departe o dată cu tradiţiile Asiei centrale, să mai amintim şi această variantă mordvină: Dumnezeu (Tšam-Pas) se afla singur pe o stîncă. Se gîndea să facă lumea. „N-am nici frate, nici tovarăşi cu care să mă sfătuiesc!“ zise el şi scuipă în Ape. Din scuipatul lui a luat naştere un munte. Tšam-Pas îl lovi cu bastonul, muntele se sparse şi Diavolul (Saitan) ieşi. Imediat ce apăru, Diavolul îi propuse lui Dumnezeu să fie fraţi şi să facă lumea împreună. „Nu vom fi fraţi — îi răspunse Tšam-Pas — ci tovarăşi.“ Şi-l trimise să-i caute nisip în fundul mării. Dar în loc să pronunţe numele lui Dumnezeu, Saitan îl pronunţă pe al lui, flăcări se ridicară din fundul mării şi el ieşi ars tot. La a treia scufundare el pronunţă numele lui Dumnezeu şi reuşi să ia nisip, dar păstră un pic în gură. Cînd nisipul începu să crească şi cînd capul i se făcu mare cît un munte şi era cît pe ce să se facă ţăndări, lui Dumnezeu i se făcu milă de el şi-l lovi peste cap. Saitan scuipă cu o asemenea forţă că Pămîntul se cutremură şi din acest cutremur luară naştere munţii şi colinele.[15]

Nu vom prezenta toate variantele europene. Restul se găseşte în operele lui Dähnhardt, Feldmann şi W. Schmidt. Vom mai avea ocazia să amintim şi altele cînd vom studia răspîndirea acestui mit cosmogonic în Asia centrală şi septentrională. Să

---

[14] Oskar Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglauben*, I (Uppsala-Lund, 1949), pp. 455—456. Loorits prezentase deja şi analizase acest mit în articolul său „Contribution to the material concerning baltic-byzantine cultural relation“ (*Folklore*, 45, 1934, pp. 47—73), pp. 48 şi urm. El îi acordă o origine orientală; după părerea lui, ar fi ajuns în Rusia prin Bizanţ, şi ar fi fost răspîndit de ruşi pînă în ţările baltice.

[15] A. Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 17—19; Dähnhardt, *op. cit.*, pp. 60—62; Feldmann, pp. 378 şi urm.; W. Schmidt, *Ursprung d. Gottesidee*, XII, pp. 45 şi urm. Adăugăm: Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1954, pp. 134—135 (Diavolul se scufundă sub forma unei gîşte).

adăugăm că tema antagonismului între cele două Ființe supranaturale și a scufundării în mare constituie elementul central al unui alt ciclu legendar, avînd ca personaje pe profetul Ilie și Diavolul sau împăratul Diocletian și sfîntul Ioan-Botezătorul.[16] Dar, înainte de a întreprinde cercetarea comparativă, să privim puțin mai de aproape documentele balcanice pe care le-am prezentat.

„Oboseala lui Dumnezeu"

La români, acest mit are o urmare nu fără importanță pentru studiul nostru. Dumnezeu, cînd se trezește, observă că Pămîntul se întinsese atît de tare că nu mai era loc pentru Ape. Neștiind cum să remedieze această stare de lucruri, trimise albina la arici — cel mai învățat dintre animale — ca să-i ceară un sfat. Dar ariciul refuză să-l ajute pe motiv, zicea el, că Dumnezeu este atotștiutor. Albina știa totuși că ariciul avea obiceiul să vorbească singur. Într-adevăr, ea îl auzi curînd murmurînd: „Firește, Dumnezeu nu știe că trebuie să facă munți și văi ca să lase loc Apelor." Albina zbură spre Dumnezeu, și ariciul o blestemă și-i sorti să nu mănînce decît murdării. Dar Dumnezeu binecuvîntă albina: murdăria pe care o va mînca să devină miere.[17]

La bulgari, mitul este încă și mai drastic. Pămîntul se lățise atît de mult că Soarele nu-l mai putea cuprinde. Dumnezeu îi făcu

---

[16] Diavolul, care furase Soarele, juca mingea cu Ilie. Acesta aruncă mingea în apă, și cînd Diavolul se zvîrli s-o prindă, Ilie îngheță marea, luă Soarele și se ridică la Cer. Diavolul reuși să spargă gheața, îl urmări pe sfînt și-i smulse o bucată de călcîi. În cîntecele populare sîrbești, personajele sînt împăratul Diocletian și sfîntul Ioan Botezătorul. Se joacă cu un măr și cu o coroană. Sfîntul Ioan azvîrle mărul în mare și cînd împăratul se aruncă să-l prindă, îngheță marea, fură coroana și se îndreptă spre Cer. Coroana este Soarele, căci sfîntul ajunge în paradis purtînd *„sjajno sunce"* „strălucitorul soare". Cf. E. Gasparini, *La civiltà matriarcale degli Slavi* (Curs universitar, 1955—1956, litografiat, Veneția, 1956), pp. 90 și urm.; id. *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi* (Curs universitar, litografiat, Veneția, 1960), pp. 9 și urm. După Gasparini, aceste legende reprezintă o *lunarizzazione* a mitului pescuirii pămîntului; a se vedea *Credenze religiose*, p. 11.

[17] S. Fl. Marian, *Insectele*, p. 122; Dähnhardt, pp. 42—43.

pe îngeri şi trimise pe îngerul războiului la Satan, ca să-l întrebe ce să facă. Dar îngerul războiului nu reuşi să se apropie de Diavol. Dumnezeu creă atunci albina şi-o trimise să se aşeze pe umărul Diavolului ca să audă ce zice. „O! ce prost e Dumnezeu!“ murmură Diavolul. „Nu ştie că trebuie să ia un baston, să facă semnul crucii în cele patru vînturi şi să zică: «Atît Pămînt ajunge!»“ Albina se grăbi să-i comunice lui Dumnezeu soluţia problemei.[18] Într-o altă variantă bulgară, Dumnezeu făcuse Pămîntul atît de mare că Cerul nu mai ajungea să-l cuprindă. Cum nu mai ştia ce să facă, dar cum observase că Diavolul vorbea cu ariciul, trimise albina să-i asculte. „Dumnezu nu ştie, zicea Diavolul, că trebuie să ia un baston şi să lovească pămîntul cu puterile lui ca să facă munţii şi văile. Şi atunci va putea acoperi Pămîntul cu Cerul.“[19]

Ariciul se mai găseşte şi într-o legendă letonă. Dumnezeu lăţise atît de tare Pămîntul că nu-l mai putea face să intre sub bolta Cerului. Ariciul care tocmai trecea pe acolo îl întrebă pe Dumnezeu care era motivul perplexităţii sale. Dumnezeu povestindu-i păţania lui cosmogonică, ariciul îl linişti: „Nu-i grav“, îi zise. „E de ajuns să apeşi un pic şi Pămîntul va intra sub bolta cerească.“ Apăsîndu-l, Dumnezeu făcu munţii şi văile. Ca să-l răsplătească pe arici, îi făcu o îmbrăcăminte toată din ace, ca nici un duşman să nu se mai poată apropia de el.[20]

Acest mit cosmogonic se deosebeşte atît de tradiţiile biblice cît şi de cele mediteraneene. Dumnezeu, ale cărui necazuri cosmogonice le-am văzut, nu are nimic din Dumnezeul creator al Vechiului Testament, nici din zeii creatori sau suverani ai mitologiei greceşti. De altfel, însuşi peisajul mitic este cu totul diferit. Îi lipsesc amploarea, măreţia cosmogoniilor greacă şi biblică. Desigur, Marile Ape primordiale sînt prezente, dar scenariul şi personajele mitului sînt mai degrabă modeste: un Dum-

---

[18] A. Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 7 şi urm. Diavolul blestemă albina să-şi mănînce propriile dejecţii, dar Dumnezeu o binecuvîntează: nimic nu va fi mai dulce decît tine!

[19] Dähnhardt, *op. cit.*, p. 127.

[20] Dähnhardt, p. 128. Analogia între variantele româneşti şi cele letone este remarcabilă; va trebui să se ţină cont de ea cînd se va discuta ipoteza răspîndirii acestor legende de către bogomili; cf. mai departe.

nezeu care creează împotriva voinţei lui, sau la sugestia Diavolului şi cu ajutorul lui, şi care nu mai ştie cum să-şi termine opera; un Diavol care cîteodată se arată mai inteligent decît Dumnezeu dar care uzează de subterfugii copilăreşti (ascunde un pic de mîl în gură, încearcă să-l înece pe Dumnezeu împingîndu-l în apă etc.); albina şi ariciul. Acest univers mitic umil şi şters nu este lipsit de semnificaţie. Oricare ar fi originea acestui mit cosmogonic, pare sigur că el a circulat în mediile populare şi a trebuit să se adapteze unor audienţe fruste.

Mitul se poate reduce la următoarele elemente: 1) Apele primordiale; 2) Dumnezeu care se plimbă pe Ape; 3) Diavolul care-şi face apariţia chiar de la începutul povestirii sau pe care Dumnezeu îl întîlneşte mai tîrziu, sau pe care-l creează involuntar din umbra lui, din scuipatul lui sau din baston; 4) „sămînţa de pămînt"[21] care zace în fundul Apelor, a cărei existenţă numai Dumnezeu o cunoaşte, şi cu care numai el singur poate face Lumea, dar pe care din motive necunoscute nu vrea, sau nu poate, s-o aducă el însuşi şi-l trimite pe Diavol să i-o caute; 5) tripla scufundare a Diavolului şi neputinţa de a lua lut în numele lui; 6) puterea creatoare a lui Dumnezeu, care sporeşte prodigios cele cîteva fire de nisip sau resturile de lut aduse de Diavol sub unghii. Dar această creaţie are ceva „magic" şi „automatic": Pămîntul creşte din „sămînţa" lui cam în felul în care în *mango trick* un manghier creşte vertiginos din sîmburele lui şi dă fruct în cîteva secunde; sau Pămîntul se dilată „automatic", fără ştirea lui Dumnezeu, numai pentru că Diavolul a încercat să-l înece în timpul somnului; 7) ceea ce surprinde pe drept cuvînt în aceste povestiri mitologice este *oboseala lui Dumnezeu după ce a creat Lumea*. Dumnezeu vrea să se odihnească sau simte nevoia să doarmă: ca ţăranul după o zi de muncă, adoarme profund, în aşa fel încît nu mai simte nici măcar că-l împinge Diavolul. E adevărat că în asemenea povestiri populare Dumnezeu suportă de multe ori o puternică antropomorfizare. Totuşi, în mitul

[21] Se întîlneşte aceeaşi expresie într-o variantă caucaziană (Dähnhardt, p. 53) şi la voguli (*ibid.*, pp. 66—67). Imaginea Pămîntului care creşte vertiginos dintr-o „sămînţă" merită un studiu special, cf. oul cosmogonic sau embrionul primordial (*Hiraıyagarbha*) plutind în Oceanul primitiv.

nostru, oboseala şi somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut mai nimic: Diavolul este cel care s-a scufundat de trei ori (şi nu s-a culcat numai pentru atîta), şi de fapt Pămîntul s-a dilatat considerabil doar prin „magie"; 8) această notă negativă şi neaşteptată, descoperită în personajul lui Dumnezeu, se agravează şi mai mult în partea a doua a mitului, cînd Dumnezeu se recunoaşte incapabil să rezolve o mică încurcătură postcosmogonică, şi trebuie să ceară sfatul ariciului sau Diavolului.[22] Oboseala fizică, aceeaşi care îl obligase să se culce şi să doarmă profund, *se însoţeşte acum cu o oboseală mintală*; brusc, Dumnezeu, care păruse atotştiutor (ştia esenţialul: locul unde se găseşte „sămînţa de pămînt" şi felul în care se creează Lumea) dovedeşte o inteligenţă ciudat de diminuată: cu toate că facultăţile sale creatoare sînt încă intacte (ca în varianta bulgară în care creează îngerii, apoi albina), inerţia sa mintală pare a fi totală; şi nu numai Diavolul cunoaşte soluţia ci şi ariciul, deci — cu toate că povestirea nu ne-o spune — una dintre creaturile lui Dumnezeu.

Mai mult decît „dualismul", aceste elemente negative — oboseala lui Dumnezeu, somnul lui profund, declinul inteligenţei — sînt cele care dau un caracter absolut distinctiv miturilor cosmogonice româneşti şi sud-est europene. Căci, aşa cum vom vedea imediat, „oboseala" sau „decăderea" lui Dumnezeu nu fac parte integrantă din acest mit, aşa cum este el cunoscut în Asia centrală şi septentrională.

Oricare ar fi originea acestei teme mitologice, un lucru ni se pare evident: caracterul dramatic al ultimelor povestiri pe care le-am analizat este datorat mai puţin antagonismului Diavolului, cît pasivităţii lui Dumnezeu şi a neînţelesei lui decăderi. Inutil să repetăm că acest Dumnezeu n-are nimic comun cu Dumne-

[22] Desigur, „preistoria" acestui motiv trebuie căutată în necesitatea desolidarizării lui Dumnezeu de existenţa văilor şi a munţilor; acestea fură create mai tîrziu şi din necesitate; la început, Pămîntul era plat — se ştie, cîmpia perfectă este un sindrom paradisiac în multe mitologii, atît indo-iraniene cît şi „primitive": Lumea a fost plată la începutul creaţiei, şi va fi din nou la sfîrşitul ciclului, cînd creaţia va fi simbolic sau concret reiterată. Dar rămîne faptul că Dumnezeu n-a ştiut unde să se oprească atunci cînd a binecuvîntat pumnul de pămînt să crească şi să se lăţească. Încă o probă că această creştere vertiginoasă era de ordin „magic" şi scăpa controlului Creatorului.

zeul creator şi cosmocrat al iudeo-creştinismului. Şi cu toate că viaţa religioasă a tuturor acestor popoare din Europa sud-orientală este inspirată de credinţa creştină, şi-şi are sursa în credinţa într-un Dumnezeu trinitar, în legendele cosmogonice de care ne ocupăm, la fel ca şi în alte teme folclorice, avem de-a face cu un alt tip de Dumnezeu; suferind de singurătate, simţind nevoia să aibă un tovarăş cu care să facă Lumea, distrat, obosit, şi, în cele din urmă, incapabil să desăvîrşească creaţia numai cu propriile lui mijloace.

Se poate compara acest Dumnezeu cu acel *deus otiosus* al atîtor religii „primitive", unde, după ce a creat lumea şi oamenii, Dumnezeu se dezinteresează de soarta creaţiei sale şi se retrage în Cer, abandonînd desăvîrşirea operei sale unei Fiinţe supranaturale sau unui demiurg. Nu pretindem că acel *deus otiosus* al societăţilor arhaice — aşa cum îl găsim de exemplu la Selk'nam, la Bambuti şi la atîtea alte populaţii africane[23] — supravieţuieşte în credinţele popoarelor din sud-estul Europei. Nu este neapărat vorba de o supravieţuire a unor timpuri foarte îndepărtate, ci de un proces care a putut să aibă loc mult mai tîrziu. În alţi termeni, caracterele negative decelate în miturile noastre cosmogonice sînt susceptibile de a fi interpretate ca expresia populară şi, în fond, recentă, a unui *deus otiosus*, a unui Dumnezeu care s-a retras după ce a creat Lumea, care, în consecinţă, nu se mai află chiar în centrul cultului. Să adăugăm că tema unui „Dumnezeu îndepărtat" joacă un rol capital în folclorul religios românesc, şi că este la fel de abundent atestată şi la alte popoare din Europa sud-orientală. Conform acestor credinţe, la început, Dumnezeu cobora din cînd în cînd să se plimbe pe Pămînt, însoţit de Sfîntul Petru, dar din cauza păcatelor oamenilor a renunţat la aceste vizite şi s-a retras definitiv în Cer. Îndepărtarea lui Dumnezeu îşi găseşte justificarea imediată în depravarea umanităţii. Dumnezeu se retrage în Cer pentru că oamenii au ales răul şi păcatul. Este o expresie mitică a desolidarizării lui Dumnezeu de rău şi de umanitatea păcătoasă; vom avea ocazia să mai semnalăm şi altele. Dar este evident că acest Dumnezeu care se retrage şi se îndepărtează nu este cel al iudeo-creştinismului.

---

[23] Cf. exemple în al nostru *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949, pp. 52 şi urm., 55 şi urm.

„Dualism" slav?

De unde vine această concepție a unui Dumnezeu care creează Lumea cu ajutorul Diavolului, care adoarme după creație, care scapă neatins de atentatul Diavolului, dar care, cel puțin în cîteva variante, se arată incapabil să-și desăvîrșească singur opera cosmogonică? Cum am mai spus, s-a încercat să se interpreteze aceste legende balcanice ca fiind expresia credințelor bogomilice. După Veselovskij, Hasdeu și Dähnhardt, slaviști ca Iordan Ivanov, F. Haase[24] și alții, au susținut cu argumente diverse această ipoteză[25]. Problema bogomilismului este considerabilă și nu intenționăm să o discutăm aici în ansamblul ei.[26] Remarcăm totuși că ipoteza originii bogomilice a mitului cosmogonic întîmpină greutăți. Mai întîi că nu se găsește acest mit în nici un text bogomilic. Mai mult chiar, mitul nu este atestat în Serbia, nici în Bosnia, nici în Herțegovina, cu toate că Bosnia a rămas pînă în secolul al XV-lea un centru important al sectei.[27] Cu toate că, după părerea lui Toth Szabo Pal, resturi de credințe bogomilice ar fi supraviețuit în Ungaria pînă în secolul al XV-lea,

---

[24] Mai ales în lucrarea sa *Volksglaube unde Brauchtum der Ostslaven*, Breslau, 1939, pp. 231 și urm.

[25] În studiul său, E. Turdeanu a arătat că un mare număr de credințe pretinse bogomilice sînt deja atestate în apocrife care nu au nimic comun cu bogomilismul și-i sînt chiar anterioare. Dem. Russo criticase deja ipoteza lui B. P. Hasdeu și arătase precedentele și paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice și mai ales bogomilice; cf. *Studii bizantino-române*, București, 1907 și *Studii și critice*, București, 1910. N. Minissi găsește interpretarea lui Turdeanu prea rigidă; cf. „La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo",*Ricerche slavistiche*, III, 1954, pp. 97—113, spec. pp. 111 și urm. Precizăm că Turdeanu studiază numai literatura apocrifă și nu tradițiile orale.

[26] Se va găsi o bibliografie exhaustivă în Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948, pp. 290—304, de completat cu studiile lui Turdeanu, Minissi, Alois Schmaus, „Der Neumanichäismus auf dem Balkan" (*Saeculum*, II, 1951, pp. 271—299) și H.-Ch. Puech, „Catharisme médiéval et bogomilisme", în *Oriente e Occidente nel medioevo*, Academia Nazionale dei Lincei, XII, Convegno „Volta", Roma, 1957, pp. 56—84. A se vedea și O. Bihalgi-Merin și A. Benac, *The Bogomils*, Londra, 1962. Georg Wild, *Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden, 1970.

[27] Cf. H.-Ch. Puech, *op. cit.*, pp. 69 și urm., cu bibliografia înregistrată, p. 69, n. 2.

şi n-ar fi dispărut decît după Reformă[28]; cu toate că un mit dualist despre crearea omului a fost înregistrat în Ungaria[29], motivul cosmogonic care ne preocupă n-a fost găsit. Pe de altă parte, cum am văzut, au fost culese variante în diferite părţi ale Rusiei, în Ucraina şi în regiunile baltice, unde credinţele bogomilice n-au pătruns niciodată. Pe deasupra, mitul nu se găseşte nici în Germania, nici în Occident deşi catarii şi *patarinii* au difuzat pînă în Franţa meridională, în Germania şi în Pirinei un mare număr de motive folclorice de origine maniheistă şi bogomilică.[30] În sfîrşit, după cum vom vedea imediat, atestarea cea mai densă a mitului se află la popoarele turco-mongole din Asia centrală.

Unii savanţi ruşi, şi mai de curînd Uno Harva, au atribuit ruşilor difuzarea mitului dincolo de Ural.[31] Dar dacă se admite că ruşii nu l-au primit de la bogomili, de unde-l deţin? Unii savanţi au încercat să explice bogomilismul prin preexistenţa unui puternic dualism religios la vechii slavi.[32] Ideea „dualismului slav" îşi are rădăcina într-o informaţie a lui Helmold (*Chronica Slavorum* [I, 52], scrisă între 1164—1168). După ce s-a bucurat de o mare autoritate, această mărturie a lui Helmold a fost respinsă de Aleksander Brückner; acest savant presupunea că Helmold aplicase retrospectiv păgînismului slav concepţia şi iconografia creştină a Diavolului.[33] Dar hipercriticismul lui

---

28 N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, I, p. 32.

29 Cf. H. von Wlislocki, *Volksglauben und religiöser brauch der Magyaren*, Münster, i. W., 1893, p. 93; Dänhardt, p. 99.

30 Despre difuzarea unei teme dualiste iraniene pînă în Bretania (cf. P. Sebillot, *Contes des Provinces de France*, Paris, 1920, pp. 209 şi urm.) şi în Provence (P. Sebillot, *Folklore de France*, Paris, 1904—1907, III, p. 4), a se vedea A. H. Krappe, „A Persian Theme in the Roman de Renard" (*Modern Language Notes*, 58, 1943, pp. 515—519), spec. p. 516. Gaston Paris îi indicase deja originea maniheistă (cf. *Journal des Savants*, 1894, p. 606, n. 3).

31 Cf. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 102.

32 Iordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, pp, 361 şi urm., respinsese această ipoteză, dar a se vedea şi F. Haase, *Volksglaube u. Brauchtum der Ostslaven*, pp. 241 şi urm.

33 Aleksander Brückner, *Mitologia slava* (traduzione dal polaco e note di Julia Dicksteinówna, Bologna, 1924), pp. 203 şi urm., 207 etc. Acelaşi argument la Ivanov, pp. 361 şi urm. Cf. şi B. O. Unbegaun, „La religon des anciens Slaves" (în *Mana*, 2, III, 1948), p. 420.

Aleksander Brückner pare acum depăşit; savanţi ca V. Pisani, G. Vernadski, Roman Jakobson, Evel Gasparini acordă credit mărturiei lui Helmold şi acceptă, de asemenea, „dualismul" slavilor primitivi.[34] Această nouă orientare metodologică este întărită de asemănările — puse recent în lumină — între slavi şi iranieni[35], pe de o parte, şi între traco-frigieni, iranieni şi slavi pe de altă parte[36]. *Apriori*, nu este exclus ca anumite credinţe „dualiste" difuzate în Balcani şi în regiunile carpato-dunărene să reprezinte resturi de credinţe religioase ale substratului traco-scitic.[37]

Mai trebuie adăugat, de asemenea, că tendinţele „dualiste" s-au manifestat destul de tîrziu la slavii orientali. Gershom Scholem se întreba dacă sabataismul din Polonia n-a fost influenţat de sectele ruseşti dezvoltate îndeosebi în Ucraina după marea schismă a rascolnicilor.[38]

Nu e nevoie să luăm parte la această dispută: studiul nostru nu este dualismul religios, ci numai incidenţele sale cu tema scufundării cosmogonice. Acest mit, conţinînd scufundarea Diavolului sau a unei păsări acvatice, urmată de opera creatoare a lui Dumnezeu, este atestat în 24 de puncte ale domeniului balto-slav, (dintre care 6 în Ucraina şi 11 în Belorusia), şi în 12

---

[34] Cf. V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa-precristiana*, Milano, 1940, pp. 49 şi urm.; G. Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, pp. 118 şi urm.; R. Jakobson, „Slavic Mythology", (în Funk and Wagnall, *Dictionary of Folklore, Myyhology an Legend*, II, 1950, pp. 1025 şi urm.); E. Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi*, pp. 54 şi urm. şi *passim*. Alois Schmaus arată mai mult scepticism: cf. „Zur altslawischen Religionsgeschichte" (*Saeculum*, IV, 1953, pp. 206—230), pp. 223 şi urm. Asupra concepţiei divinităţii la slavi, cf. Bruno Meriggi, „Ilconcetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi" (*Recerche Slavistiche*, I, 1952, pp. 148-176).

[35] Cf. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 1025; K. H. Menges, „Early Slavo-Iranian contacts and Iranian influences in Slavic mythology" (*Symbolae in honorem Z. V. Togan*, Istanbul, 1950—1955, pp. 468—479_.

[36] Cf. R. Jakobson, *ibid.*; Ivan Popovič, „Illyro-Slavica" (*Annali, Istituto Universitario Orientale*, Napoli, Sezione lingvistica, I, 2, 1959, pp. 165—176); V. Pisani, „Baltico, slavo, iranico" (*Ricerche Slavistiche*, XV, 1967, pp. 3—24).

[37] Cf. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma, 1958, pp. 42 şi urm. Arhaismul folclorului sud-est european este în afară de orice îndoială; cf. mai departe cap. V.

[38] G. Scholem, „Le mouvement sabataïste en Pologne" (primul articol, *Rev. Hist. Rel.*, t. 143, 1953, pp. 30—90), p. 38.

puncte ale teritoriului fino-ugrian. Bazîndu-se pe aceste fapte, I. Grafenauer a văzut în acest mit cosmogonic dovada credinţei vechilor slavi într-o Fiinţă Supremă.[39] Ipoteza a întîlnit opoziţia lui Fr. Bezlaj, care-i reproşează lui Grafenauer că argumentează pe o bază prea limitată.[40] Pe drept cuvînt, E. Gasparini a replicat că acest mit cosmogonic este unul din cele mai răspîndite pe glob şi că difuzarea sa în Eurasia este deosebit de intensă (*op. cit.*, pp. 4 şi urm.).

Independent de Grafenauer, Evel Gasparini încercase să evidenţieze concepţia Fiinţei Supreme la slavii primitivi. Atît cît se poate judeca după datele sale încă provizorii, Gasparini consideră mitul „pescuirii pămîntului", aşa cum este întîlnit la slavi, ca rezultatul unei puternice influenţe a mitologiei lunare.[41]

Dar Gasparini insistă asupra indicaţiei date de Helmold, conform căreia slavii nu contestă existenţa unui singur zeu în cer (*non diffitentur unum deum in coelis*), dar presupun că acest zeu se interesează numai de afacerile celeste (*coelestia tantum curare*), lăsînd guvernarea Lumii pe mîna unor divinităţi inferioare create de el (*hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse*). Helmold îl numeşte pe acest Dumnezeu *prepotens* şi *deus deorum*, dar el nu este un Dumnezeu al oamenilor: el domneşte peste ceilalţi zei (*coeteris imperitans*), şi nu mai are nici o legătură cu Pămîntul.[42] Gasparini îl apropie pe acest „Dumnezeu îndepărtat" de zeii cereşti ai fino-ugrienilor şi ai popoarelor turce din Asia centrală: zei sublimi şi creatori, dar pasivi, fără idoli,

---

[39] I. Grafenauer, „Ali je praslovanska beseda „bog" iranska izposojenka", in *Slovenski Etnograf*, V, 1952, pp. 237—250; E. Gasparini, *Credenze religiose e oblighi nuziali*, p. 4

[40] Fr. Bezlaj, „Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih", în *Slovenski Etnograf*, III—IV, 1951, p. 348; Gasparini, *op. cit.*, p. 4.

[41] Cf. *Corso di Storia delle Lingua e Letteratura Russa* (Anno accademico 1949—1950, curs litografiat, Veneţia, 1950), p. 188; cf. şi *La civiltà matriarcale*, pp. 90 şi urm.; id., *Danze e fiabe del mondo slavo*, Veneţia, 1955, curs litografiat, pp. 113 şi urm.

[42] Cf. *Credenze religiose e oblighi nuzicali degli antichi slavi*, pp. 54 şi urm. Gasparini consideră acest pasaj al lui Helmold ca documentul cel mai important al istoriei religioase a slavilor primitivi, mai important chiar decît textul lui Procop; *ibid.*, p. 68.

fără cult (*ibid.*, pp. 64 şi urm.). El conchide că la slavii vechi, ca şi la fino-ugrieni, Dumnezeul celest se retrage din Lume şi devine un *deus otiosus*.[43]

Amînăm pe altă dată discuţia acestor teze. Pentru moment, să amintim numai că în mitul scufundării cosmogonice pasivitatea lui Dumnezeu se manifestă într-un peisaj şi într-un scenariu destul de caracteristice, comportînd Apele primordiale, antagonismul adversarului şi oboseala, adică inerţia mintală a Creatorului după ce a creat Lumea. E bine deci să limităm strict cercetarea noastră la aceste motive mitologice.

Cîteva legende ruseşti

N-am citat pînă acum decît o singură variantă rusească (vezi p. 83) şi aceasta pentru motivul că documentele ruseşti se grupează aparte, mai ales pentru faptul că Diavolul se manifestă sub forma unei păsări acvatice. Este cazul legendei Mării Tiberiade, un apocrif inclus pe „Lista cărţilor divine" pe care-l posedăm în manuscrise din secolele al XV-lea şi al XVI-lea.[44] Pe cînd nu existau nici Cerul, nici Pămîntul, ci numai Marea Tiberiadei, Dumnezeu zbura în aer (probabil sub formă de pasăre). El zări o pasăre acvatică (*gogol*) plutind pe valuri. Era Satanaël. „Cine eşti?, îl întrebă Dumnezeu. — Eu sînt Dumnezeu. — Si atunci mie cum îmi spui? — Tu eşti Dumnezeul Dumnezeilor şi Domnul Domnilor", îi răspunse Satanaël. Dumnezeu îl trimise în fundul mării şi-l proclamă mai mare peste îngeri. Dar cînd Satanaël vru să-şi ridice tronul deasupra norilor, Dumnezeu porunci arhanghelului Mihail să-l doboare.

Elaborarea creştină a legendei nu lasă nici urmă de îndoială, dar trăsătura caracteristică — ornitomorfia Diavolului — este

---

[43] *Ibid.*, p. 85. El găseşte de altfel şi alte asemănări între slavi şi fino-ugrieni, de exemplu în obiceiurile nupţiale şi funerare, în cîntecele alternate şi gama muzicală, în îmbrăcăminte etc.; cf. E., Gasparini, „Finni e Slavi" (*Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, Sezione Slava, Napoli, I, 1958, pp. 77—105).

[44] Se va găsi bibliografia primelor ediţii şi studii critice în Dähnhardt, I, p. 45, n. 1. Se adaugă Iordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, pp. 287—311; H.-Ch. Puech, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, pp. 129 şi urm.

desigur de origine central-asiatică. Remarcăm că Dumnezeu nu cunoaşte existenţa Diavolului, în timp ce acesta din urmă ştia că interlocutorul său era „Dumnezeul Dumnezeilor". Se poate interpreta acest episod ca un efort pentru a dovedi că Dumnezeu ignora originea răului. Dar această desolidarizare a lui Dumnezeu de Rău şi de Cel Rău conduce cîteodată la o poziţie net dualistă. O variantă culeasă în părţile Tver-ului povesteşte că nici Dumnezeu, nici Satan n-au fost creaţi şi că nimeni nu ştie de unde vin. Satan este asemănător cu Dumnezeu, cu această diferenţă că el nu poate crea nimic fără Dumnezeu. Mitul urmează schema cunoscută: Dumnezeu îi porunceşte lui Satan să se scufunde dar Diavolul ascunde un pic de nisip în mînă, şi cînd Pămîntul începe să se mărească, aceste cîteva fire de nisip devin munţi.[45] Într-o altă variantă, Diavolul îi propune lui Dumnezeu să devină fratele lui de sînge: „Tu să fii mezinul şi eu fratele cel mare!" Şi cum Dumnezeu izbucneşte în rîs, el se declară mulţumit să fie mezinul. Dar Dumnezeu face semnul crucii şi Diavolul dispare.[46] Se decelează în această legendă vechiul motiv, puternic creştinizat, al consangvinităţii Dumnezeu (Crist)-Diavol. Ideea că Cel Rău e fratele mai mare al lui Dumnezeu este foarte probabil de origine zurvanită (a se vedea mai departe pp. 107 şi urm.).

O legendă bielorusă prezintă lucrurile diferit. Pe mare era o raţă, şi Diavolul o întrebă ce caută pe acolo. „Sînt o pasăre de apă, răspunde raţa, locul meu e pe mare." Diavolul îi porunceşte să-i aducă lut şi raţa se scufundă de trei ori. Soseşte Dumnezeu care îl întreabă de unde a luat lutul. „Raţa mi l-a adus", replică Diavolul. — Atunci, hai să facem Pămîntul împreună, îi propune Dumnezeu. Diavolul se scufundă la rîndul lui dar ascunde un pic de mîl în gură: scuipîndul dă naştere munţilor.[47] Tema raţei care precede atît apariţia Diavolului cît şi pe cea a lui Dumnezeu este desigur arhaică. Dar ignoranţa de care Dumnezeu dă dovadă privind originea lutului pare să fie o dezvoltare aberantă; nu se găseşte decît în puţine exemple (cf. mitul buriat, p. 104). Ordinea

[45] Dähnhardt, I. pp. 338—339, după *Živaja Starina*, IX, pp. 393 şi urm.
[46] Dähnhardt, I, p. 48 după Veselovskij.
[47] W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, XII, pp. 56—57, după Dobrovolskij.

în care apar personajele mitului — rața, Diavolul, Dumnezeu — este la fel de ciudată. Foarte probabil, adversarul sub formă de pasăre a dat naștere la două personaje distincte: Diavolul și rața. Într-adevăr, într-o altă variantă bielorusă, Diavolul se scufundă sub formă de lebădă și aduce puțin mîl cu care Dumnezeu face Lumea. Mlaștinile și munții sînt făcuți cu resturile ascunse de Diavol în gură.[48] O versiune rusă septentrională îi prezintă pe Dumnezeu și pe Diavol sub formă de rațe scufundătoare, respectiv albă și neagră.[49] E probabil un rezultat al unei influențe a legendei Mării Tiberiade.[50]

Cum am văzut, versiunile rusești aduc un element nou: ornitomorfia Diavolului, și în unele cazuri, și a lui Dumnezeu. Această trăsătura se precizează în miturile popoarelor eurasiatice, mai ales la crescătorii de vite, la care, după părerea lui F. Flor, tema scufundării cosmogonice constituie un fel de „Signatur".[51] Este imposibil să prezentăm dosarul complet. Se va găsi esențialul documentației în volumele IX—XII din *Ursprung*

---

[48] W. Schmidt, *op. cit.*, pp. XII, pp. 57—58. Versiunile ucrainene se apropie de forma balcanică: Dumnezeu cere îngerului Satanaël să-i aducă lut în numele său. Satanaël ascunde un pic în gură, și, scuipîndu-l face munții. Cînd Dumnezeu adoarme, Satanaël încearcă să-l înece (Strauss, *Die Bulgaren*, pp. 13 și urm.; Dähnhardt, p. 55). După o altă variantă, Dumnezeu îl găsi pe Diavol în spumă. Îi dădu două aripi și-l făcu înger. Ceea ce vrea să spună că Dumnezeu se strădui să „formeze" și să „spiritualizeze" o Ființă a cărei origine n-o cunoaște, dar care se revelează curînd a fi Adversarul. Într-adevăr, Dumnezeu îl trimise să caute pămînt — și începînd din acest moment, povestirea se dezvoltă ca în prima variantă (Dähnhardt, p. 55). După o variantă ruteană, arhanghelul Satanaël se scufundă de trei ori și ascunde un pic de mîl în gură (Dähnhardt, p. 52).

[49] U. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 97, după Veselovskij.

[50] Dar imaginea lui „Dumnezeu sub formă de pasăre" se mai întîlnește și în alte contexte ale folclorului religios est-european. Cf. colindele galițiene (mai exact, din regiunea Nistrului) în care se vorbește de trei porumbei care se scufundă, aduc nisip și fac Pămîntul (Dähnhardt, p. 59). Într-o variantă ucrainiană, Dumnezeu, Petru și Pavel se aflau în trei arțari în mijlocul unei mări albastre. Se scufundă pe rînd în fundul mării, pentru a aduce nisipul de aur necesar Creației, dar numai Dumnezeu reușește (Dähnhardt, *ibid.*).

[51] F. Flor, „Die Indogermanen in der Völkerkunde. Gedanken um das Problem der Urheimat" (în *Hirt Festschrift*, Heidelberg, 1936, vol. I, pp. 69 și urm.), p. 102.

der Gottesidee, ale lui Wilhelm Schmidt. Eminentul etnolog a utilizat, completat şi integrat materialele reunite de Veselovskij, Dähnhardt şi Harva. În ultimul volum din enorma lui lucrare, W. Schmidt a încercat o analiză istorică a acestui mit cosmogonic, analiză cu care nu sîntem întotdeauna de acord.[52]

Scufundarea cosmogonică la ugrieni

Să începem prin a aminti cîteva mituri uralo-ugriene. Ceremişii povestesc că înainte de crearea Lumii, Keremet, fratele lui Dumnezeu (Yuma), înota sub forma unei raţe. La cererea lui Yuma, Keremet se scufundă şi aduse un pic de mîl, dar păstră un pic şi în gură. Dumnezeu făcuse Pămîntul plat şi neted, dar scuipînd, Keremet creă munţii.[53] La mansi (voguli), Fiinţa Supremă Kors-Torum trimise pe rînd mai multe păsări scufundătoare ca să-i caute nisip în fundul mării. Adversarul lui Dumnezeu nu apare în acest mit.[54] Vogulii cunosc mai multe versiuni. Conform uneia din ele, Elempi, fiul Primului Cuplu, fu cel care aduse lut scufundîndu-se sub forma unei păsări acvatice.[55] Conform altei variante, Primul Cuplu locuia într-o casă în mijlocul Apelor. Într-o

[52] *Ursprung d. Gottesidee*, XII, pp. 115—173. Este inutil să indicăm toate pasajele din volumele anterioarea din *Ursprung* în care W. Schmidt a studiat acel „Tauchmotiv". Se vor găsi primele sale încercări de sinteză în *Ursprung*, vol. VI (1935), pp. 32—42, şi „Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythem Nordamerikas, Asiens und Europas" (în *Mélanges de Linguistique et de Philologie offerts à Jacque Van Ginneken*, Paris, 1937, pp. 111—122.) Aceste pagini erau redactate cînd am luat cunoştinţă de articolul lui Ugo Bianchi, „Le dualisme en histoire des religions" (*Rev. Hist. Rel.*, t. 159, 1961, pp. 1—46). A se vedea şi Alan Dundes, „*Earth-diver*: Creation of the Mythopoeic Male" (*American Anthropologist*, t. 64, 1962, pp. 1032—1051): încercare de interpretare psihanalitică.

[53] Strauss, *Die Bulgaren*, p. 16; Dähnhardt, p. 60. După o variantă mordvină, Dumnezeu scuipă în Apă şi din scuipatul lui ieşi Saitan sub forma unei păsări (Dähnhardt, p. 62).

[54] Dähnhardt, pp. 62—63, după Veselovskij.

[55] Dähnhardt, p. 66, după Lucien Adam. *Revue de Philologie et d'Ethnographie*, I, 1874, p. 9. Cf. W. Schmidt, *Ursprung*, XII, pp. 39—40. A se vedea şi U. Harva, *op. cit.*, p. 98, după Munkácsi. W. Schmidt, p. 41, arată pe bună dreptate că acest mit comportă multe motive străine temei scufundării cosmogonice.

zi ei au zărit o pasăre de fier care se scunfunda şi revenea la suprafaţă cu mîl în cioc. Dimineaţa Pămîntul era făcut; în ziua a treia Apele dispăruseră de tot.[56]

În sfîrşit, o a treia variantă vogulă aminteşte deja trăsături întîlnite în legendele mordvine şi ale Europei orientale. Din locul său de deasupra norilor Dumnezeu scuipă în Ape. Din acest scuipat se formă un bulgăre şi după cîtva timp Dumnezeu auzi un zgomot. „Cine face zgomot? întrebă el. — Sînt eu, Satanaël. — Vino lîngă mine deasupra norilor", îi zise Dumnezeu. Satanaël urcă şi Dumnezeu îl întrebă dacă împreună n-ar putea face Lumea. „Desigur, replică Satanaël, putem lua sămînţă de pămînt din fundul mării." Se scufundă şi aduce sămînţă în talpa piciorului, ascunzînd un pic şi în gură. Cînd, binecuvîntat de Dumnezeu, Pămîntul începe să se lăţească, Satanaël scuipă, dînd naştere astfel munţilor.[57]

Să amintim acum cîteva mituri ale samoiezilor, care constituie ramura nordică a uralienilor. Conform unui text publicat de Lehtisalo, Num, Dumnezeul suprem, porunceşte lebedelor şi gîştelor să se scufunde, ca să vadă dacă există pămînt pe fundul Apelor. Păsările se întorc fără să fi găsit nimic. Dumnezeu trimise atunci scufundătorul polar. După şase zile acesta s-a întors la suprafaţă: a zărit pămîntul, dar n-a mai avut forţa să aducă din el. Pasărea *ljuru* se scufundă la rîndul ei şi într-a şaptea zi revine cu un pic de mîl în cioc. După ce Num a făcut Pămîntul, „de undeva" sosi „un bătrîn" care-i ceru voie să se odihnească. Num îl refuză la început, trimiţîndu-l să se scufunde şi el ca să-şi aducă pămînt, dar în cele din urmă cedă. Dimineaţa, îl surprinse pe bătrîn pe marginea insulei pe cale să o distrugă. Distrusese deja o bună parte. Num îl somă să plece, dar bătrînul ceru atît pămînt cît poate el cuprinde cu vîrful bastonului său. Dispăru în această gaură după ce declară că de acum va locui acolo şi va răpi

[56] Dähnhardt, p. 63, după Munkácsi, W. Schmidt, XII, pp. 41—42.

[57] Strauss, *Die Bulgaren*, p. 14; Dähnhardt, pp. 66—67; Feldmann, *op. cit.*, pp. 383 şi urm.; Harva, p. 95; W. Schmidt, XII, pp. 42—43. Mitul povesteşte apoi crearea Cerurilor, crearea omului şi episodul cîinelui, pe care îl vom rezuma mai departe după o variantă samoiedă (p. 107).

oameni. Consternat, Num îşi recunoscu greşeala: se gîndise că bătrînul vroia să se instaleze *pe* Pămînt, nu *sub* el.[58]

Să reţinem cîteva fapte: Num trimite să se scufunde păsările acvatice[59] şi nu Diavolul; Adversarul îşi face apariţia *după* crearea Lumii, dar se străduieşte imediat s-o distrugă; în cele din urmă coboară sub Pămînt şi se declară ostil oamenilor, adică se revelează ca Domn al Împărăţiei Morţilor. Lecţia secretă a mitului este că Num n-are nimic de-a face cu forţele răului care distrug Creaţia, şi nu este nici răspunzător de moartea oamenilor. (Cu toate că Moartea vine pe Lume datorită lipsei sale de perspicacitate: cf. Miturile explicînd originea morţii printr-un accident, sau prin neatenţia lui Dumnezeu, sau prin prostia Primilor Oameni.)

Un alt mit samoied prezintă, de la început, antagonismul între Num şi Moarte. Cum Ngaa (Moartea) pretinde a fi mai mare decît Num, acesta o somează să facă Pămîntul. Ngaa îşi afundă mîna în apă, ca să scoată nisip dar nisipul îi curgea printre degete. Num creă atunci Lumea şi-i ceru lui Ngaa să aşeze o balenă sub Pămînt ca să-i dea stabilitate. Dar cum Pămîntul continua să se cutremure, Num îi porunci să-l fixeze cu o piatră mare şi Ngaa se execută: aceştia sînt munţii Ural. „Acum că am făcut lumea, zise Dumnezeu, trebuie să-i găsim un Stăpîn." Şi din puţin pămînt îl făcu pe om. Mai făcu şi un cîine, căruia îi porunci să-l păzească pe om. Dar pe cînd Dumnezeu lipsea, Ngaa ademeni cîinele promiţîndu-i o blană dacă îl lasă să se apropie de om; se apropie şi-l devoră. Num creă un cuplu uman şi-l pedepsi pe cîine să se hrănească cu excremente.[60] Elementele „dualiste" sînt bine sub-

---

[58] T. Lehtisalo, „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden" (*Mém. de la Société finno-ougriene*, LIII, 1924), pp. 8 şi urm.; W. Schmidt, vol. XII, pp. 11-12; cf. şi vol. III, pp. 352 şi urm.

[59] Un mit al samoiezilor din Turuşansk povesteşte că după potop şapte supravieţuitori erau purtaţi de-o barcă în derivă. Apele cresc aproape pîna la Cer. Oamenii roagă o prigorie scunfundătoare să caute pămînt. După şapte zile pasărea revine aducînd pămînt, nisip şi ierburi. Oamenii aruncă totul pe Ape şi la rugăciunea lor, Num făcu din nou Pămîntul pentru ei: cf. Walter Anderson, „Nordasiatische Flutsagen" (*Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis B. Humaniora*, IV, 3, Dorpat, 1923), pp. 17 şi urm.

[60] Lehtisalo, *op. cit.*, pp. 9 şi urm.; W. Schmidt, XII, pp. 12-13.

liniate; tema scufundării cosmogonice e aproape uitată (Ngaa se mulţumeşte să-şi afunde mîna în Ape), dar adversarul lui Dumnezeu, Moartea, colaborează de la început la facerea Lumii.

Altaici, mongoli

La diferite popoare turce miturile cosmogonice prezintă şi mai clar fuziunea celor două motive iniţial independente: 1) păsările acvatice care, la porunca lui Dumnezeu, se scufundă pentru a aduce lut; 2) adversarul lui Dumnezeu, care — ornitomorf sau antropomorf — efectuează aceeaşi acţiune dar se străduieşte, între altele, să-şi facă o Lume pentru el, sau încearcă să ruineze Creaţia. Astfel, într-un mit al tătarilor Lebed, o lebădă albă se scufundă la rugămintea lui Dumnezeu şi-i aduce un pic de lut în cioc. Dumnezeu face pămîntul plat şi neted; dar el trimite o altă pasăre şi cu materialul adus face munţii. Abia mai tîrziu soseşte Diavolul, care face mlaştinile.[61]

Un mit al tătarilor Abakan, înregistrat tot de Radlov, povesteşte că la început nu era decît o raţă. Ea îşi făcu un prieten — o altă raţă — pe care o trimise să-i aducă nisip. „Prietenul" se scufundă de trei ori, dar păstră un pic de nisip pentru el şi raţa îi zise: „Acesta se va face pietre." „Prietenul" îi ceru un pic de pămînt pentru el şi obţinu în cele din urmă atît cît putea să acopere cu vîrful bastonului.[62]

În această ultimă versiune, Dumnezeu — ornitomorf — îşi face un tovarăş asemenea cu el. Acesta îl ajută la facerea Lumii, dar, cu toate că într-o formă atenuată, se comportă ca adversarul său. Mitul este confuz, căci Erlik Khan apare mai tîrziu şi-l necinsteşte pe om, şi cu toate că nu ni se spune de unde vine, se ştie că el este Domnul Infernului. Raţa creată de Dumnezeu, care-l înşelase

---

[61] W. Radlov, *Aus Sibirien* , Leipzig, 1884, II, p. 360; cf. şi W. Schmidt, *Ursprung der Gottestidee*, vol. IX (1949), pp. 121 şi urm.

[62] W. Radlov — H. T. Katanov, *Proben der Volkslitereatur der türkischen Stämme*, IX, Teil, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 222 şi urm.; W. Schmidt, *Ursprung*, IX, pp. 512 şi urm.; XII, pp 22—23. Mitul povesteşte apoi crearea omului şi episodul cîinelui; Erlik Khan îl ispiteşte cu o blană, se apropie de om şi-l spurcă.

cerîndu-i pentru el gaura făcută de baston, se dovedeşte a fi „Diavolul".

Caracterul dualist este destul de evident în miturile tătarilor din Altai. La început, cînd nu erau nici Cerul, nici Pămîntul, ci doar Apele, Dumnezeu şi „omul" pluteau împreună sub formă de gîşte negre. „Omul" încercă să se ridice mai sus decît Dumnezeu şi căzu în apă. El ceru ajutorul lui Dumnezeu şi Dumnezeu făcu să se ridice din Ape o piatră şi „omul" se aşeză pe piatră. Apoi Dumnezeu îl trimise să-i aducă lut. Dar „omul" păstră un pic în gură, şi cînd Pămîntul începu să se mărească, lutul începu să se umfle. Fu obligat să-l scuipe, dînd astfel naştere mlaştinilor. Dumnezeu îi zise: „Ai păcătuit, şi supuşii tăi vor fi răi. Supuşii mei vor fi credincioşi; ei vor vedea soarele, lumina şi eu mă voi numi Khurbystan (=Ohrmazd). Iar tu vei fi Erlik."[63]

Sincretismul cu ideile iraniene este evident[64]. Dar scenariul scufundării cosmogonice este aproape în întregime păstrat. Identitatea între „om" şi Domnul Infernului, Erlik Khan, se explică prin faptul că Primul Om, Strămoşul mitic, este de asemenea Primul Mort. Elementul „dualist" şi mai ales antagonismul Primul Om-Dumnezeu este o dezvoltare ulterioară, elaborată după antagonismul paradigmatic Dumnezeu-Diavol.

La Altai-Kizi, Ülgen joacă un rol mai puţin strălucitor. El coboară în Apele primordiale pentru a crea Lumea; dar nu ştie nici ce să facă, nici cum. El vede apropiindu-se un „om". „Cine eşti? îl întreabă Ülgen. — Vreau să fac Pămîntul, îi răspunde celălalt. Dumnezeu se înfurie. — Dacă eu nu ştiu să-l fac cum ai

---

[63] W. Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 3—5; o versiune mai elaborată a fost publicată de Radlov în primul tom al lucrării sale *Proben der Volksliteratur*, I, pp. 175—184; cf. şi W. Schmidt, *Ursprung*, IX, pp. 102—104, 112 şi urm.; 126 şi urm.; XII, pp. 15—17. Mitul povesteşte apoi crearea omului. Erlik Khan cere atît pămînt cît poate acoperi cu bastonul. Loveşte pămîntul şi animale primejdioase apar. În cele din urmă Dumnezeu îl trimite sub pămînt. Antagonismul între Erlik şi Dumnezeu nu indică neapărat o concepţie „dualistă". În inscripţiile paleo-turce, Erlik este Zeul Morţii; cf. Annemarie v. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften" (*Anthropos*, 48, 1953, pp. 537—556).

[64] Cf. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, pp. 183—185.

să-l faci tu? — Eu știu unde se găsește materialul necesar", răspunde „omul". Dumnezeu îi poruncește atunci să se scufunde în fundul mării. „Omul" găsește un munte, rupe o bucată și și-o pune în gură. El îi dădu o parte lui Ülgen, care întinzînd-o făcu Pămîntul. Dar el mai păstrase puțin între dinți, și scuipînd făcu munții. „Omul" cere atît pămînt cît să acopere cu vîrful bastonului său și dispare în gaură.[65]

În aceste patru mituri tătare, scufundarea cosmogonică constituie motivul central, dar personajele care o efectuează diferă de la unul la altul: o lebădă albă (tătarii Lebed), a doua „rață" (Abakan), „omul" sub forma unei gîște negre (Altai), „omul" (Altai-Kizi). Diferite sînt de asemenea „pozițiile" respective ale lui Dumnezeu și ale Adversarului său: acesta din urmă sosește după Creație (Lebed); este creat de Dumnezeu (=Rața), pe care îl ajută să facă Lumea (Abakan); este prezent alături de Dumnezeu sub formă de gîscă neagră (Altai); știe unde se află materialul necesar pentru a face Lumea (Altai-Kizi). Adversarul se străduiește în zadar să opereze o Creație paralelă, nu reușește decît să devasteze sau să ruineze Creația lui Dumnezeu (mlaștini, munți, infernuri subterane). El este Cel Rău, dar și Regele Morților (Abakan, Altai, Altai-Kizi). În toate variantele, numai Dumnezeu poruncește scufundarea cosmogonică, fie păsărilor, fie tovarășului său (a doua rață, „omul"), fie personajului necunoscut pe care-l întîlnește („omul"; Altai-Kizi). Și numai Dumnezeu are putere cosmogonică; el creează Lumea dintr-un fragment. În mitul Altai-Kizi, Dumnezeu nu știe unde se află substanța primordială și „omul" este acela care-l informează. Dar acest motiv se întîlnește destul de rar.

La Mongoli variantele sînt încă și mai complexe. Očirvani și Tšagan-Šukurty coboară din Cer pe marea primordială. Očirvani îi cere lui Tšagan-Šukurty să se scufunde și să-i aducă lut. După ce au întins acest lut pe o broască țestoasă, adorm amîndoi. Sosește Diavolul, Šulmus, care încearcă să-i înece, cu rezultatul cunoscut: extensia considerabilă a Pămîntului.[66] Conform

---

[65] Dähnhardt, I, pp. 70—71, după Potanin; Harva, *op. cit.*, p. 94 (aceeași sursă); cf. și W. Schmidt, XII, pp. 19—20.

[66] W. Schmidt, XII, p. 24, după Potanin, cf. și vol. X (1952), p. 53.

unei a doua variante, Očurman, care trăieşte în Cer, vrea să creeze Pămîntul şi caută un tovarăş. Îl găseşte în Tšagan-Šukurty, şi-l trimite să-i aducă humă în numele lui. Dar Tšagan-Šukurty e cuprins de trufie: „Fără mine tu n-ai fi obţinut huma!" strigă el, şi atunci huma i se scurge printre degete. Scufundîndu-se a doua oară, el ia mîl în numele lui Očurman. După Creaţie apare Šulmus care cere o parte din Pămînt, exact atît cît poate atinge cu vîrful bastonului. Šulmus loveşte solul cu bastonul şi apar şerpii.[67] Se poate considera apariţia şerpilor ca o modificare în sens „dualist" a unei teme mai vechi: gaura prin care Zeul Morţii coboară sub pămînt. Cum a remarcat deja Ugo Bianchi[68], avem în acest ultim mit mongol două figuri de Fiinţe rele: colaboratorul gelos şi trufaş (Tšagan-Šukurty) şi adversarul destructiv (Šulmus). Mitul unifică sau juxtapune două motive dualiste diferite: 1) identificarea adversarului-rival cu protagonistul scufundării; 2) cel rău care soseşte, nu se ştie de unde, cînd Pămîntul este deja creat, şi cere o parte din el, sau încearcă să-l distrugă.

Buriaţi, iacuţi

Buriaţii cunosc mitul în mai multe variante, dintre care unele destul de diferite. O legendă îl prezintă pe Sombol-Burkhan stînd pe Apele primordiale. Zăreşte o pasăre care pluteşte cu doisprezece pui: „Pasăre, scufundă-te pînă în adîncul mării şi adu-mi pămînt, pămînt negru în cioc şi pămînt roşu în labe!" Primind aceste substanţe, el le semănă pe Ape şi astfel se născu Lumea.[69] Conform unei alte variante, păsările acvatice se scufundă la porunca lui Dumnezeu (Burkhan) şi-i aduc pămînt roşu. Dumnezeu face Lumea şi apoi omul.[70]

---

[67] W. Schmidt, XII, pp. 25—26, după Potanin. Cf. şi X, pp. 53—54. Se ştie că cosmologia şi mitologia mongolilor au fost puternic influenţate de budism şi speculaţiile indiene (Ocirvani = Vajrapani). Supravieţuirea motivului scufundării cosmogonice este cu atît mai remarcabilă.

[68] Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, p. 162.

[69] Uno Harva, *op. cit.*, p. 104; W. Schmidt vol. X, pp. 205—206.

[70] W. Schmidt, vol. XII, după A. Bastian. Cf. şi Uno Harva, *op. cit.*, p. 104.

Cîteodată este vorba de trei divinităţi — Essexe Burkhan, Maidari-Burkhan şi Šibegeni-Burkhan[71] — care trimit o pasăre acvatică să le aducă lut, cu care ele creează Lumea. Cei trei zei creează apoi primul cuplu uman.[72]

Unele variante adaugă scufundării un episod dramatic: scufundîndu-se în adîncuri, pasărea acvatică întîlneşte un rac şi acesta o întreabă unde merge. Aflînd motivul, racul se supără. „Eu trăiesc dintotdeauna în apă şi nu i-am văzut fundul niciodată" strigă el, şi ameninţă pasărea că o va face bucăţi cu cleştii lui. Dar Sombol-Burkhan îi dădu păsării o formulă magică şi ea îi permise să atingă fundul mării.[73]

Buriaţii din cercul Alarsk cunosc un mit analog celui al populaţiei Altai-Kizi. Burkhan coboară din Cer pentru a crea Lumea. Šolmo, Diavolul, îi dezvăluie locul unde se află pămînt. Dumnezeu îl trimite să-i aducă şi-l seamănă pe mare zicînd: „Facă-se Lumea!" Šolmo cere un pic de pămînt, în care să-şi înfigă bastonul — şi din această gaură ies tot felul de reptile şi animale primejdioase.[74]

Cu toate că se află astăzi mai la Nord şi mai la Est decît oricare dintre populaţiile turce, iacuţii cunosc mitul în variante foarte creştinizate, apropiindu-se mai degrabă de formele ruseşti şi sud-est europene. Conform unei versiuni publicate de Priklonskij, la

---

[71] Essexe Burkhan e, fără îndoială, Esege Malan, Fiinţa Supremă a Buriaţilor. Maidari=Maitreya, şi Sibegeni=Sakyamuni. Despre influenţele budiste în Asia centrală şi septentrională, cf. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 430 şi urm. (ed. a II-a, 1968, pp. 385 şi urm.). Numele Burkhan (Burkan, Burchan) înseamnă în Asia centrală „Dumnezeu". Cf. W. Schmidt, *Ursprung*, X, pp. 573 şi urm.; Dominik Schröder, „Zur religion der Tujen des Sininggebietes" (*Anthropos*, XLVIII, 1953, pp. 202—259, p. 203).

[72] U. Harva, *op. cit.*, p. 104. W. Schmidt, vol. XII, pp. 27 şi urm. (după Klementz).

[73] U. Harva, pp. 105 şi urm. La populaţia Votyak din regiunea Sarapul, Diavolul, scufundîndu-se pentru a aduce lut pentru Dumnezeu, întîlneşte un rac. Acesta îl înştiinţează că el n-a văzut încă pămînt cu toate că el locuieşte în mare de 120 de ani; Harva, p. 106. Pe drept cuvînt Harva remarcă faptul că în această legendă Diavolul a înlocuit scufundătorul originar, pasărea acvatică (*ibid.*).

[74] Harva, *op. cit.*, p. 94; W. Schmidt, vol. XII, pp. 28—29. Într-o altă variantă, Diavolul ascunde lut în călcîi ca să facă din el munţii; Harva, p. 98; W. Schmidt, XII, p. 29.

început nu erau decît Apele. Fiinţa supremă, Yürün ajy-tojon (Albul Domn Creator), văzu un bulgăre de spumă pe Ape şi-l întrebă: „Cine eşti şi de unde vii?" Bulgărele de spumă răspunse că era Satan şi că trăia pe pămîntul care se află pe fundul Apelor. Dumnezeu îi spune: „Dacă există cu adevărat pămînt sub ape, adu-mi şi mie o bucată!" Satan se scufundă. Dumnezeu binecuvîntă bucata de pămînt şi se aşeză pe ea. Satan încercă să-l înece şi începu să tragă Pămîntul, dar el devenea mai solid şi mai întins.[75]

O variantă culeasă de Shieroshewskij îl aduce în scenă pe Crist cu fratele lui mai mare Satan. „Te lauzi că poţi face totul şi te crezi mai puternic decît mine. Ei bine, adu-mi un pic de nisip din fundul mării!" Satan se scufundă de două ori, dar nisipul i se scurse printre degete. A treia oară, transformîndu-se în rîndunică, reuşi să aducă un pic de lut în cioc. Crist îl binecuvîntă şi făcu Pămîntul, neted şi plat ca o farfurie. Dar Satan ascunsese un pic de lut. Crist descoperi înşelătoria şi-i dădu un pumn după ceafă. Acesta scuipă şi apărură munţii.[76]

În sfîrşit, într-o variantă a iacuţilor septentrionali, în locul lui Dumnezeu apare „Mama lui Dumnezeu". Ea voia să facă Lumea şi, în acest scop, creă două păsări acvatice, un măcăleandru şi o raţă sălbatică ca să-i aducă lut din fundul Apelor. Dar numai raţa sălbatică reuşi să-i aducă. Măcăleandrul pretinse a nu fi găsit nimic, şi „Mama lui Dumnezeu" îl blestemă să se scufunde de acum înainte pentru a-şi căuta hrana. Apoi, ea făcu Pămîntul.[77]

Această ultimă versiune este singura în care scufundarea e efectuată de păsări acvatice, particularitate care ar putea să fie o amintire a mitului precreştin. Celelalte două variante sînt puternic creştinizate. (Să reţinem totuşi că în varianta a doua, Diavolul se transformă în rîndunică pentru a putea aduce lut la

---

[75] W. Schmidt, vol. XI, p. 57, după V. L. Priklonskij, „Trigoda o Jakutskoj oblasti", (*Živaja Starina*, IV, 1891, pp. 43—66), p. 66.

[76] V. L. Shieroshewskij, *Jakuty*, Sankt-Petersburg, 1896, p. 653, rezumat în Uno Harva, *op. cit.*, pp. 92—93 şi W. Schmidt, XI, pp. 57—58 şi XII, p. 34.

[77] Tretjakov, rezumat de Harva, *op. cit.*, p. 105, şi W. Schmidt, XI, p. 58. A se vedea şi alte variante în Dähnhardt, p. 70; Feldmann, p. 375; W. Schmidt, XI, pp. 58—59; XII, p. 35.

suprafață.) Adversarul lui Dumnezeu (Crist) nu mai este Cel Rău, Domnul Morții (Erlik Khan, „omul", Ngaa etc.), ci Satan.

Măcăleandrul scufundător este prezent de asemenea într-un mit al ieniseilor: marele Șaman Doh zbura deasupra Apelor în tovărășia lebedelor, a măcăleandrilor scufundători și a altor păsări acvatice. Cum nu găsea nici un loc unde să se odihnească îl trimise pe măcăleandru să-i aducă pămînt din fundul mării. La a treia scufundare, pasărea reuși să aducă un pic de lut în cioc, și Doh făcu o insulă.[78]

Păsările, mai ales păsările acvatice, joacă un rol important în mitologiile Asiei centrale și septentrionale. Epifanii ale lui Dumnezeu, ale Demiurgului sau ale Strămoșului mitic, păsările apar „la origini" și apariția lor este prevestirea unei creații sau a unei modificări a structurii Lumii, sau a întemeierii unui popor sau a unei dinastii. Într-un mit cosmogonic a cărui difuziune acoperă Siberia și Asia centrală, Lumea ia naștere dintr-un ou plutind pe Oceanul Primordial. Costumul șamanilor siberieni comportă un simbolism ornitomorf adesea destul de evident: în extaz, șamanul este capabil să zboare în aer sau să se scufunde în adîncurile submarine.[79] Cum vom vedea mai departe, vom regăsi păsările scufundătoare în cosmogoniile Americii de Nord; cîteodată, chiar speciile de care vorbesc miturile nord-asiatice. Pe deasupra, tema scufundării cosmogonice aparține mitologiilor Indiei și Indoneziei, cu toate că nu este vorba despre păsări și despre animale amfibii. Această difuzare considerabilă pune probleme pe care le vom discuta mai departe. Dar numai în Eurasia scufundarea comportă un protagonist adversar al lui Dumnezeu, adică s-a dezvoltat într-un sens „dualist". Este important să examinăm originea acestei dezvoltări.

Iran

Am văzut deja, primii savanți care s-au ocupat de mitul nostru i-au căutat originea pe terenul clasic al dualismului, Iran. Or, motivul scufundării cosmogonice nu este atestat în Iran. Dacă

[78] Uno Harva, *op. cit.*, pp. 103—104.

[79] Cf. M. Eliade, *Le chamanisme*, pp. 149 și urm. (ed. a II-a, pp. 136 și urm.).

este vorba de o creaţie iraniană, ea a trebuit deci să aibă loc în afara Iranului, într-un mediu sincretist. Ideile religioase şi concepţiile cosmologice iraniene s-au propagat atît spre India de nord-vest şi Tibet, cît şi spre Asia centrală şi Siberia. Toate aceste idei şi credinţe nu erau, de altfel, „dualiste" (cf. Miturile, simbolurile şi ritualurile relative la cultul lui Mithra, sau al Salvatorului-Cosmocrat, sau al „omului de lumină" etc.). Am avut ocazia să semnalăm mai sus anumite influenţe iraniene în mitologiile mongolilor şi buriaţilor (cf. şi Khurbystan=Ohrmazd, la tătarii din Altai). Să încercăm să vedem dacă, cu toată absenţa temei scufundării cosmogonice, nu se regăsesc în Iran cel puţin cîteva dintre elementele sale constitutive.

Se pare că cel puţin două motive constitutive ale miturilor noastre sînt atestate în tradiţiile iraniene care trec drept zurvaniste. Primul motiv aminteşte brusca inerţie mintală a lui Dumnezeu din legendele balcanice. Conform unei indicaţii a lui Eznik, confirmată şi de alte surse, Ohrmazd, după ce a creat Lumea, nu mai ştia cum să facă Soarele şi Luna. Ahriman, el, ştia, şi le spuse demonilor: Ohrmazd trebuia să se culce cu maică-sa ca să facă Soarele, şi cu soră-sa ca să facă Luna. Un demon se grăbi să-i comunice reţeta lui Ohrmazd.[80] Nici un text zoroastrian nu menţionează acest episod, cu toate că incestul a fost încurajat de sacerdoţiul zoroastrian, care îl justifica atribuindu-i-l lui Ohrmazd.[81] Dar ceea ce interesează studiul nostru nu este incestul, ca mijloc de creaţie, ci tema incapacităţii Creatorului în desăvîrşirea operei sale şi încurcătura în care se găseşte obligîndu-l să apeleze la adversarul său, o Fiinţă demoniacă. Faptul că Eznik utilizează acest motiv în scopuri polemice nu-i compromite neapărat autenticitatea. Avem de-a face, probabil, cu o tradiţie non-zoroastriană, puternic „folclorizată".

---

[80] Eznik, *Contre les sectes*, cartea a II-a, cap. 8, text tradus în R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, pp. 438—439; cf. *ibid.*, pp. 435—436, un fragment din *Actes d'Anâhīdh*, în care mitul are această urmare: Ahriman ameninţa să dărîme Pămîntul cu ajutorul unei broaşte care absorbise Apele. O fiinţă ahrimanică, musca, piştind broasca de nas, o obligă să dea afară Apele acumulate.

[81] Cf. Zaehner, *Zurvan*, p. 151 şi urm. Incestul „cosmogonic" al lui Ohrmazd îşi are corespondentul într-o tradiţie mandeiană; Zaehner, *ibid.*, pp. 152 şi urm.

Al doilea motiv constitutiv al mitului nostru care se poate lega de o sursă iraniană este fraternitatea Dumnezeu (Crist)-Satan. Să ne aducem aminte miturile ceremișe (în care Keremet este fratele lui Dumnezeu) și iacute (Satan, fratele mai mare); la fel și povestirea rusă în care Satan propune lui Dumnezeu să-i fie frate mai mare; varianta rusă din Tver, conform căreia nici Dumnezeu, nici Satan n-au fost creați; de asemenea variantele mordvine și țigănești care pun în evidență singurătatea lui Dumnezeu și dorința lui de-a avea un frate sau un tovarăș. Or, conform unei informații transmise de Euthymius Zigabenus, bogomilii credeau că Satanaël era primul născut al lui Dumnezeu și Crist al doilea.[82] Credința în egalitatea, adică în „consangvinitatea" lui Crist și Satan, era împărtășită de ebioniți[83], ceea ce poate duce la supoziția că o asemenea concepție a putut circula într-un mediu iudeo-creștin. Ideea că Dumnezeu a stabilit, de la origine, un principiu bun și un principiu rău, abandonînd timpul prezent Îngerului Tenebrelor, și rezervînd timpul viitor Îngerului Adevărului, e deja familiară esenienilor[84]; dar este vorba, fără îndoială, de o influență iraniană[85].

---

[82] Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica, (Patr. Graeca*, vol. 130), col. 1290. Ioan Exarcul, la începutul secolului al X-lea, cunoștea deja această tradiție (cf. Obolenski, *The Bogomils*, p. 122). Popularitatea sa în mediile bogomilice e confirmată de un anumit număr de apocrife și de texte literare ale sectei (Obolenski, p. 186).

[83] Epiphaniu, *Panarion*, XXX, 16.

[84] *Manuel de Discipline (= Le rouleau de la Règle)*, III, 20; IV 16—20; cf. A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens decouverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, pp. 94, 96. R. P. Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, I, Paris, 1958, p. 69, a apropiat deja aceste idei ale ebeniților de doctrina eseniană.

[85] A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 93, n. 2, și *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1958, pp. 157—172. Cf. și H. Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrän" (*Vetus Testamentum*, V, 1955, pp. 137—147); J. Duchesne — Guillemin, „Le zervanisme et les manuscrits de la mer Morte" (*Indo-Iranian Journal*, I, 1957, pp. 96—99); id., *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958, pp. 49 și urm. Pentru influențele iraniene asupra iudaismului tîrziu, cf. G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", II (*Numen*, II, 1955, pp. 47—134), pp. 109 și urm.; id., „Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes" (*Vetus Testamentum*, Supliment, IV, Leiden, 1957, pp. 157—241); id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln și Opladen, 1960, spec. pp. 51 și urm., 62 și urm.

În ceea ce priveşte miturile noastre, întocmai ca şi tradiţiile bogomilice la care ne-am referit, se pot apropia de un mit zurvanit transmis, între alţii, de Eznik şi Theodor bar Kônai, explicînd naşterea lui Ahriman şi a lui Ormuzd. Pe cînd nimic nu exista, Zurvan oferise timp de o mie de ani un sacrificiu cu scopul de a avea un fiu. Şi cum se îndoise de eficacitatea sacrificiului său (Eznik: „Ce folos să aibă sacrificiul pe care-l ofer?"), el concepu doi fii: Ohrmazd, „în virtutea sacrificiului oferit", şi Ahriman, „în virtutea îndoielii de mai sus". Zurvan hotărî să-l facă rege pe primul născut. Ohrmazd află gîndul tatălui său şi-l revelă şi lui Ahriman. Acesta sfîşie sînul mamei sale[86], şi ieşi. Dar cînd îi declară lui Zurvan că el era fiul lui, acesta replică: „Fiul meu e parfumat şi luminos, iar tu eşti întunecat şi puţi." Atunci se născu Ohrmazd „luminos şi parfumat", şi Zurvan vru să-l consacre rege. Dar Ahriman îi aminti juruinţa sa să-l facă rege pe primul născut. Pentru a nu-şi călca jurămîntul, Zurvan îi acordă regalitatea pentru 9000 de ani, după care va domni Ohrmazd. Atunci, continuă Eznik, Ohrmazd şi Ahriman „se apucară să facă făpturi. Şi tot ceea ce Ohrmazd crea era bun şi drept, şi tot ceea ce făcea Ahriman era rău şi strîmb"[87]. Să remarcăm că cei doi zei sînt creatori, cu toate că creaţia lui Ahriman este exclusiv rea. Or, această contribuţie negativă la opera cosmogonică (munţi, mlaştini, şerpi şi animale primejdioase etc.) constituie un element esenţial în versiunile mitului scufundării cosmogonice în care joacă un rol şi Adversarul lui Dumnezeu.

„Prin săvîrşirea sacrificiului întreaga Creaţie a fost creată" e scris în marele Bundahišn (III, 20; Zaehner, p. 336). Cum s-a mai

---

[86] Eznik a înţeles bine că Zurvan era hermafrodit. Dar alţi autori vorbesc de o „mamă" (Theodor bar Kônai, Yohanmân bar Penkayê) sau e „soţia" lui Zurvan (Theodor Abū Qurra), cf. Zaehner, *op. cit.*, pp. 63 şi urm., 423, 428.

[87] A se vedea textele reproduse în Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, vol. II, pp. 89—92, şi în Zaehner, *op. cit.*, pp. 421 şi urm., şi discuţia lor, *ibid.*, pp. 54 şi urm. Acest mit a fost discutat recent de M. Molé, „Le problème zurvanite"(*Journal asiatique*, t. CCXLVII, 1959, pp. 431—470), pp. 459 şi urm., şi de G. Widengren, „Das Prinzip des Bösen in den Östlichen Religion" (în *Das Böse, Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, Band XIII, Zürich, 1961, pp. 25—61), pp. 45 şi urm.

remarcat[88], sacrificiul lui Zurvan este comparabil celui al lui Prājapati din textele brahmanice şi fără îndoială — cu consecinţele sale dezastruoase — constituie o eroare rituală. Răul este rezultatul unui accident tehnic, al unei inadvertenţe a celui divin care oficiază sacrificiul. Cel Rău nu dispune de un statut ontologic propriu: el depinde de autorul său involuntar, care-i limitează dinainte termenul existenţei sale. Autori tîrzii (Šahristānī, Murtazā, Rāzī, Mas'ûdī) menţionează şi ei opiniile zurvaniţilor şi ale altor sectari, care au încercat să-l explice pe Ahriman, fie ca derivat dintr-un gînd rău al lui Dumnezeu (Zurvan), fie afirmînd că dintotdeauna a existat ceva rău în Dumnezeu.[89] Zurvan ar fi „totalitatea divină" prin excelenţă, *coincidentia oppositorum*, al cărui androginism nu este decît unul dintre aspectele sale.

Nu este vorba acum de a aborda aici problema considerabilă a raporturilor între ideile aşa-zis „zurvanite" şi mazdeism. Ar fi important de ştiut dacă iranizanţii sînt de acord că „în Gāthās nu se respinge *apriori* ideea că Spiritul Binelui şi al Răului ar putea avea aceeaşi origine" (Molé, p. 460). Dar pentru discuţia noastră este important să amintim: 1) consangvinitatea reprezentanţilor Binelui şi Răului constituie o temă atestată şi în altă parte şi mai ales în folclorul religios creştin[90], şi 2) această concepţie are o „preistorie" atestată atît în speculaţiile indiene asupra consangvinităţii *devas-asuras* cît şi în credinţele mai arhaice asupra bi-unităţii divine[91]. Vom măsura mai tîrziu importanţa acestor credinţe pentru înţelegerea mitului nostru.

---

[88] G. Widengren, *Religionens värld* (ed. a II-a, Stockholm, 1953), p. 71; id., „Das Prinzip des Bösen", pp. 46 şi urm.

[89] A se vedea textele în Zaehner, *Zurvan*, pp. 433 şi urm., 443, 451; cf. şi U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, Torino, 1958, pp. 157 şi urm.; M. Molé, *op. cit.*, pp. 462 şi urm.

[90] Cf. de exemplu, ciclul de legende cristalizate în jurul luptei între un Sfînt şi sora sa, o diavoliţă, care fură şi ucide copiii. A se vedea M. Eliade, „Note de demonologie" (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197—203).

[91] Cf. M. Eliade, „La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité" (*Eranos-Jahrbuch*, XXVII, Zürich, 1959, pp. 195—236), reprodus în volumul *Mephistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, 1961, pp. 95—154.

Bilanţul paralelelor iraniene discernabile în miturile noastre cosmogonice se prezintă după cum urmează: 1) concepţia zurvanită a fraternităţii Ohrmazd-Ahriman se regăseşte în versiunile care pun în evidenţă consagvinitatea sau prietenia între Dumnezeu (Crist) şi Diavol; un mare număr din aceste versiuni sînt atestate în Asia centrală şi septentrională (a se vedea mai sus pp. 97, 103) ceea ce pare a exclude o origine bogomilică; 2) incapacitatea lui Ohrmazd de a crea Soarele şi Luna aminteşte inerţia mintală postcosmogonică a lui Dumnezeu în anumite legende balcanice. Dar în cîteva variante ruseşti, central-asiatice şi siberiene, ştiinţa Diavolului este încă şi mai considerabilă: el ştie unde se află materialul necesar Creaţiei (cf. mai sus legendele bieloruse, legendele vogule, altai-kizi, buriate, iacute). Acest motiv mitic nu pare să provină dintr-un model iranian.

Se poate lua în condiserare şi a treia paralelă: motivul contractului între Dumnezeu şi Satan. Am citat mai sus (p. 85, n. 13) o legendă bulgară în care Satan se naşte din umbra lui Dumnezeu (de altfel la ordinul lui) şi-i propune să împartă cu el Universul. Šahristānī cunoaşte o tradiţie după care Diavolul obţine de la Ohrmazd dreptul de a face rău şi pecetluiesc acest contract în faţa a doi martori.[92] Nu este neapărat vorba de o idee zurvanită. Noţiunea unui contract între Ohrmazd şi Ahriman este deja implicită în aranjamentul privind cei 9000 de ani dăruiţi domniei lui Ahriman.[93]

Ce concluzie se poate trage în acest punct al cercetării? Cele două sau trei motive pe care le-am examinat se pot lega de tradiţiile iraniene sincretiste, probabil de origine „zurvanită". În anumite variante ale mitului nostru, figura Diavolului aminteşte pe cea a Prinţului acestei lumi din speculaţiile gnostico-maniheiene. E posibil ca influenţele iraniene să fi contribuit la elaborarea aspectului actual al mitului nostru. Dar este de asemenea probabil că de mai multe ori aceste influenţe n-au făcut decît să

---

[92] Text în Zaehner, *op. cit.*, p. 434. A se vedea *ibid.*, p. 451, un pasaj din Murtazā Rāzi, în care se zice că Yazdān (Dumnezeu) şi Ahriman făcînd pace au încredinţat săbiile lor Lunii. Cel care avea să rupă contractul înainte de timpul fixat trebuia să fie ucis cu propria lui sabie.

[93] A se vedea şi U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, pp. 95 şi urm.

accentueze şi să lărgească în sens dualist o concepţie religioasă existentă, în care antagonismul şi tensiunea între Figurile polare jucau un rol esenţial. Vom reveni asupra acestei probleme cînd ne vom strădui să ne reprezentăm cum scenariul originar al scufundării cosmogonice a fost transformat în mit aşa cum l-am studiat, articulat în jurul celor două Fiinţe supranaturale antagoniste. Dar trebuie mai întîi să prezentăm cîteva variante înregistrate în afara ariei „dualiste".

Cosmogonii nord-americane

Dähnhardt semnalase deja un anumit număr de mituri americane.[94] Un exemplu tipic este furnizat de mitul mandan. Înainte de a exista pămîntul, Stăpînul Vieţii creă primul om. Acesta întîlni un măcăleandru sau o raţă, şi-i zise: „Tu te scufunzi atît de bine, scufundă-te dar în adîncuri şi adu-mi un pic de pămînt." Omul îl răspîndi pe Ape, pronunţă o formulă şi creă Pămîntul.[95] În general, totuşi Creatorul sau o Fiinţă divină sînt cei care trimit diferite animale să se scufunde.

Mitul este răspîndit într-o mare parte a Americii de Nord[96], mai ales în regiunile forestiere din nord şi din est, la algonkini, la athapascani şi la irochezi. El este de asemenea frecvent în Plaines, pînă la populaţiile Shoshoni, Arapaho şi Iowa. Este necunoscut la eschimoşi şi la majoritatea triburilor de pe coasta de nord-vest. (A fost totuşi întîlnit la un trib Kwakiutl, în insula Vancouver, şi la un trib Chinook din Oregon, kaplameţii.) În California, motivul se întîlneşte în tradiţiile mai multor populaţii: Wintu, Maidu, Miwok, Yokut, Mono şi Salina. În regiunea Pueblos şi la sud de Prairies, mitul este necunoscut.[97] Dähnhardt

[94] O. Dähnhnhardt, *Natursagen*, I, pp. 75—88.

[95] Maximilian, Prinz zu Wied, *Reise in das Innere von Nordamerika*, Coblenz, 1839—1841, II, p. 152, citat de Dähnhardt, p. 75.

[96] Cf. James Teit, „Kaska Tales" (*Journal of American Folklore*, XXX, 1917, pp. 427—473), pp. 427 şi urm.; Gladys A. Reichard, „Literary Types and Dissemination of Myths" (*ibid.*, XXXIV, 1921, pp. 269—307), pp. 269; Stith Thompson, *Tales of The North American Indians*, Cambridge, Mass., 1929, p. 279, n. 30.

[97] Cf. Gudmund Hatt, *Asiatic influence in American Folklore* (København, 1949), pp. 14—15.

şi, după el, Uno Harva au crezut că recunosc scufundarea cosmogonică în miturile a două triburi din Brazilia meridională, Kaingang şi Are, dar este vorba în realitate de miturile potopului.[98]

Animalele scufundătoare sînt păsări[99], şi mai ales raţa scufundătoare[100], în două cazuri (Yocut, Wintu) găina de apă[101], raţa cu capul roşu (asociată cu broasca ţestoasă la Arapaho septentrionali)[102], dar, de asemenea, în mare număr, patrupede înotătoare[103], crustacee (Yuchi)[104], insecte (Cerokee)[105] şi peşti (un mit irochez)[106]. În unele cazuri, ca în mitul cosmogonic al tribului Arapaho, care face parte din dansul Soarelui, Fiinţa supremă şi Strămoşul, transformaţi amîndoi în raţe, se scufundă împreună.[107]

---

[98] Dähnhardt, *op. cit.*, I, p. 87; Harva, *op. cit.*, p. 107. Cf. G. Hatt, *op. cit.*, p. 15, n. 1, care citează şi această concluzie a lui P. Ehrenreich: „Die in Nordamerika so gewöhnliche Vorstellung von einem Urwasser, aus dem die Erde durch Tiere herausgefischt wird, scheint in Südamerika zu fehlen" (Imaginea unei Ape Primordiale din care animalele pescuiesc Pămîntul, atît de obişnuită în America de Nord, pare să lipsească în America de Sud) (*Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Wetl*, Berlin, 1905, p. 29). Să adăugăm totuşi că şi în America de Nord scufundarea cosmogonică face parte adesea din miturile potopului. Contaminaţia celor două motive este frecventă mai ales la triburile algonkine; cf. cîteva exemple în H. B. Alexander, *North American Mithology* (=*The Mythology of All Races*, vol. X, Boston, 1916), pp. 42 şi urm.; Sir James George Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, Londra, 1919, I, pp. 295 şi urm. Există evident o similitudine de structură între miturile diluviene şi cosmogoniile acvatice; potopul restaurează Haosul de dinainte de creaţie; cuplul de supravieţuitori care, după mai multe peripeţii, regăseşte pămîntul este omologabil Primului Cuplu.

[99] Cîteva indicaţii bibliografice în Hatt, p. 14, n. 3.

[100] A se vedea exemplele citate de W. Schmidt, în *Ursprung d. Gottesidee*, vol. II, p. 262 (Miwok), 274 (Yokut, cf. şi vol. V, p. 301), 288 şi urm. (Salina), 423 (Lenape), 673 şi urm. (Atsina), 685 şi urm. (Arapaho), 759 (Ceien).

[101] Exemplele citate în W. Schmidt, vol. II, p. 278; V, p. 207.

[102] Cf. W. Schmidt, vol. II, p. 688.

[103] Cf. Hatt, p. 14, n. 3.

[104] Hatt, p. 14, n. 4.

[105] *Ibid.*, n. 5 citînd pe James Mooney, *Mith of the Cherokee*, Washington, 1900, p. 239.

[106] Dähnhardt, *Natursagen*, I, P. 85.

[107] Se va găsi analiza acestui mit în W. Schmidt, vol. II, pp. 700, 715 şi urm.

O caracteristică comună a tuturor acestor mituri este că nu conţin nici conflict, nici opoziţie între animalele scufundătoare şi personajul care creează Pămîntul.[108] Este cu atît mai surprinzător cu cît America de Nord constituie o zonă unde s-au dezvoltat diverse concepţii „dualiste".[109] Mai mult încă: elementul dualist se întîlneşte chiar în anumite mituri cosmogonice. Să ne amintim tema centrală a cosmogoniilor californiene, centrate pe conflictul între Creator şi Coiot. Creatorul vrea să facă lumea paradisiacă şi omul nemuritor; Coiot introduce moartea şi ruinează pămîntul dînd naştere munţilor, distrugînd hrana etc. Dar Coiot nu joacă nici un rol în scufundarea cosmogonică.[110] Cum vom vedea curînd, absenţa caracterului dualist constituie un element decisiv pentru cronologia formelor acestui mit.

---

[108] W. Schmidt observă că, spre deosebire de miturile nord-asiatice, miturile nord-americane scot în relief extrema adîncime a oceanului (cf. *Ursprung*, vol. VI, pp. 40—41). Scufundarea durează uneori şase ani (ca într-un mit al tribului Maidu din nord-vest; cf. *Ursprung*, II, p. 110), şi se povestesc cu multe detalii peripeţiile submarine; cf. miturile triburilor Yokut (*Ursprung*, II, pp. 273 şi urm.), Salina (*ibid.*, pp. 288 şi urm.), Picioare-negre (*ibid.*, p. 665), Burtă-mare (p. 674), Arapaho (pp. 685, 688, 692 şi urm., 887), Ceien (759). Dar a se vedea şi miturile samoiezilor (*Ursprung*, III, p. 352) şi vogulilor (Feldman, *op. cit.*, p. 381).

[109] Cîteva din aceste concepţii sînt discutate de U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, pp. 69 şi urm.

[110] Dähnhardt compară un mit destul de răspîndit printre algonkini şi irochezi (gemenii se ceartă în burta mamei lor şi unul din ei iese printr-o coastă) cu tradiţia iraniană a certei prenatale între Ohrmazd şi Ahriman şi conchide originea iraniană a mitului nord-american. (*Natursagen*, I, pp. 10—11, 79). Concluzia nu se impune: distanţa între Iran şi regiunea forestieră orientală a Americii de Nord este considerabilă, şi nu găsim mitul nicăieri între aceste două puncte (cf. şi G. Hatt, *op. cit.*, p. 22). Ca o paralelă a legendei ţiganilor din Transilvania (a se vedea mai sus p. 82), în care bastonul aruncat de Dumnezeu în apă se transformă în copac şi din trunchiul copacului iese Diavolul, W. Schmidt citează acest mit al populaţiei Wawenock (algonkini din nord-vest): Eroul civilizator Gluskabe s-a făcut pe el însuşi dintr-o bucată de pămînt rămasă după ce Creatorul făcuse primii oameni (a se vedea *Ursprung*, vol. VI, pp. 39—40). Cf. şi mitul koryak asupra originii Corbului, făcut din praful produs de ascuţirea cuţitului Fiinţei supreme (*ibid.*, vol. III, p. 403). Ideea subiacentă este aceeaşi: substanţa produsă sau utilizată de Dumnezeu pentru opera sa creatoare este susceptibilă de a da naştere unor Fiinţe care se ridică mai tîrziu împotriva Creaţiei şi chiar a Creatorului.

India ariană

În India mitul scufundării cosmogonice s-a dezvoltat într-un cu totul alt sens. Animalul scufundător este un mistreţ: el coboară în fundul Apelor şi ridică Pămîntul. Dar identitatea acestui mistreţ cosmogonic a fost interpretată diferit în decursul timpului. Taittirīya Saṃhitā (VII, 1, 5, 11 şi urm.) prezintă imaginea exemplară a Apelor primordiale şi a lui Prajāpati, mişcîndu-se ca vîntul deasupra valurilor. El vede Pămîntul şi, transformîndu-se în mistreţ, coboară în adîncuri şi-l ridică. Taittirīya Brāhmaṇa (I, 1, 3, 5 şi urm.) dă mai multe precizări: la început pe cînd nu existau decît Apele, Prajāpati văzu o frunză de lotus şi se gîndi că există ceva pe care ea se sprijină. El luă forma unui mistreţ, se scufundă şi găsi pămînt. Rupînd o bucată reveni la suprafaţă şi-l întinse pe frunza de lotus. Satapatha Brāhmaṇa (XVI, 1, 2, 11) adaugă acest detaliu important, că un mistreţ numit Emūşa ridică Pămîntul.

Or, mistreţul Emūşa este deja atestat în *Rig-Veda* (I, 61, 7; VIII, 77, 10) unde este însărcinat să păzească, de cealaltă parte a muntelui, o sută de bivoli şi o farfurie de orez. Indra struneşte cu arcul său o săgeată care străpunge muntele şi omoară mistreţul. Numele *emūşa* nu este desigur arian ci, urmîndu-l pe Kuiper, austro-asiatic. Kuiper a arătat că mitul se află exclusiv în imnurile familiei Kāṇva.[111] Acest nume nu este arian, şi Hillebrandt credea că familia Kāṇva nu aparţinea elitei familiilor sacerdotale vedice.[112] Probabil această familie cunoaşte mai puţin tradiţiile ariene[113], dar avea acces în schimb la bogăţia mitologică preariană, muṇḍa ori proto-muṇḍa.

Kuiper crede că mistreţul mitului cosmogonic nu avea nimic de-a face, la origini, cu *emūşa* rigvedic.[114] Nu împărtăşim această

---

[111] F. J. Kuiper, „An Austro-Asiatic Myth in the Rig-Veda" (*Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, n. ser., XIII, 7, 1950, pp. 163—182), p. 173.

[112] Cf. Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (ed. a II-a, Breslau, 1927—1929), vol. II, pp. 58, n. 3, 256, 426, n. 2.

[113] Cf. F. B. J. Kuiper, *op. cit.*, p. 179.

[114] *Ibid.*, pp. 177 şi urm. Despre mitul mistreţului, cf. şi Macdonell, in *Journal of Royal Asiatic Society*, XXVIII, 1895, pp. 178—189; Jarl Charpentier, *Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie*, Uppsala, 1911, pp. 49 şi urm.

opinie. Gonda a adus argumente convingătoare în favoarea identităţii mistreţului *enūşa* în cele două complexe mitice.[115] Se poate deci presupune că avem de-a face cu un mit comportînd scufundarea cosmogonică, deja cunoscută de populaţiile austro-asiatice şi care a fost asimilat şi dezvoltat de brahmanism. Căci aşa cum am văzut, în textele brahmanice, Prajāpati este cel care se transformă în mistreţ cu scopul de a ridica Pămîntul din fundul Apelor primordiale. În *Rāmāyaṇa* (II, 110, 3), acest rol îi revine lui Brahmā. Dar în *Vişṇu Purāṇa* (I, 4, I şi urm.), coalescenţa între Brahmā şi Vişṇu este deja perfectă: Brahmā-Vişṇu, sub forma unui mistreţ, coboară în fundul oceanului şi ridică Pămîntul. În *Bhāgavata Purāṇa* (I, 3, 7), mistreţul este un *avatāra* al lui Vişṇu.[116]

Faptul că un Mare Dumnezeu este cel care se scufundă sub forma unui animal subliniază arhaismul mitului (într-adevăr, nu se găseşte acest motiv la popoarele de păstori din Asia centrală). Pe de altă parte, trebuie adăugat că în majoritatea versiunilor indiene nu este vorba despre Creaţia originară, ci despre re-crearea Lumii după „o mare disoluţie". Dintr-un anumit punct de vedere se pot compara aceste repetiţii ale creaţiei cu miturile diluviene. Dar cum am mai remarcat (mai sus, p. 121, n. 98) există o similitudine de structură între cosmogoniile acvatice şi miturile diluviene. Pentru gîndirea indiană, căreia îi repugnă ideea unui început absolut în timp, şi care a elaborat în termeni halucinanţi doctrina ciclurilor cosmice, cosmogonia s-a confundat în cele din urmă cu fiecare reînceput al Lumii.

Varāha-avatāra s-a bucurat de o mare popularitate în hinduism. El a fost uneori considerat ca cea mai perfectă incarnare a lui Vişṇu şi n-a încetat să solicite atenţia artiştilor indieni.[117] Dat fiind

---

[115] J. Gonda, *Aspects of early Vişṇuism*, Utrecht, 1954, pp. 139 şi urm. E sigur că mistreţul joacă un rol important în complexul cultural al societăţilor agricole arhaice; cf. Gonda, *ibid.*, pp. 141 şi urm.

[116] Într-o versiune din Ceylon, Rāhu, demonul care provoacă eclipsele, i-a cerut lui *Vişṇu* să aşeze o sămînţă de lotus pe valuri. Cînd sămînţa a crescut, Rāhu coboară pe tulpina lui. Apa era aşa de adîncă că i-au trebuit patru zile pentru a reveni la suprafaţă. (Cf. H. Parker, *Village Folk-Tales of Ceylon*, I—III, Londra, 1916—1919, vol. I, pp. 47 şi urm.) Dar este probabil o confuzie între demonul Rāhu şi mistreţul Raghu; cf. W. Ruben, *Ueber die Literatur der vorarischen Stämme Indiens* (Deutsche Akad. d. Wissenschaften, Berlin, Institut für Orient-forsch., Veröff., 15, 1952), pp. 51 şi urm.

[117] Cf. J. Gonda, *op. cit.*, p. 140, n. 66.

că anumite concepții și practici religioase care au înflorit în hinduism par a-și avea rădăcinile în substratul prearian, popularitatea lui *varāha-avatāra* s-ar putea explica prin originea sa preariană.

India preariană și Asia de sud-est

Într-adevăr, mitul scufundării cosmogonice este atestat la mai multe populații aborigene, mai ales la triburile munda.[118] Iată cum îl povestesc populațiile Bihor din Chota Nagypur: Spiritul suprem, Singbonga, care se afla în lumea inferioară, se ridică la suprafața Apelor pe tulpina crestată a unui lotus. Se așează pe floarea de lotus și ordonă broaștei țestoase să-i aducă de la fund un pic de lut. Broască se execută, dar cînd să urce la suprafață, lutul s-a muiat. Singbonga porunci atunci crabului să se scufunde. Acesta luă lut între labe, dar, ca și broasca, îl pierdu la întoarcere. În cele din urmă Singbonga trimise lipitoarea; ea înghiți un pic de lut și-l depuse în mîna Spiritului suprem, care făcu Pămîntul.[119] Se întîlnește un mit asemănător la santali: Marang Buru trimite să se scufunde peștele, crabul și lipitoarea.[120] Populațiile muṇḍa îl povestesc aproape în aceiași termeni.[121] Mitul

---

[118] Vom găsi un tablou sinoptic al variantelor mitului în Asia centrală și septentrională, India și Indonezia, în L. Walk, „Die Verbreitung des Tauchmotif in der Urmeerschöpfungds- (und Sintflut-) Sagen" (*Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, LXIII, 1933, pp. 60—76). Cf. și R. H. Lowie, „Zur Verbreitung der Flutsagen"(*Anthropos*, XXI, 1926, pp. 615—616). Variantele indiene sînt înregistrate în Stith Thompson și Jonas Balys, *Motif and Type Index of the Oral Tales of India*, Bloomington, Indiana, 1958, pp. 15—16.

[119] Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, *The Bihors, a little known jungle-tribe of Chota Nagpur*, Ranchi, 1925, pp. 398—400; G. Hatt, *op. cit.*, p. 25.

[120] Sarat Chandra Mitra, „Schöpfungsmythe der Bihar und ihre Parallele bei den Santal und in Nordamerika" (*Anthropos*, XXVI, 1931), p. 599. Cf. o altă variantă, în Adolf Bastian, *Völkerstämme am Brahmaputra*, Berlin, 1883, p. 125, reprodusă de Alfred Kühn, *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern*, Leipzig, 1935, pp. 24—25.

[121] W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling, 1955, p. 40. W. Schmidt (*ibid.*) citează și variantele gond, agori și bondo. Verrier Elwin, *The Baiga*, Londra, 1934, pp. 308—311, dă o lungă versiune a mitului la tribul Baiga, unde scufundarea este executată de cioară (fiica Creatorului, Bhagavan) și de viermele de pămînt.

pare să fie cunoscut şi de Savara (= Saora, trib muṇḍa): Lumea fusese scufundată şi totul fusese distrus, cu excepţia unui cuplu care se salvă într-o tigvă. Şoarecele lui Kittung (Creatorul) aduse pămînt din fundul Oceanului şi Kittung îl răspîndi pe ape.[122]

Mitul se regăseşte la cîteva populaţii din Assam: Garo, Singpho, Sema Naga etc. Iată versiunea garo: zeul Tattara-Rabuga, hotărînd să facă Pămîntul, ceru zeiţei Nosta-Nōpantu să-i îndeplinească dorinţa. Zeiţa trimise un crab mare,dar apa era prea adîncă şi crabul se întoarse din drum. Nosta-Nōpantu ceru atunci unui crab mic să se scufunde la rîndul său. Dar crabului cel mic îi fu frică şi se întoarse repede la suprafaţă. În cele din urmă ea trimise un scarabeu, Chiching Barching, şi acesta aduse un pic de argilă cu care Nosta-Nōpantu făcu Pămîntul.[123] Cei din tribul Singpho povestesc că zeii Mutum şi Muta coborîră din Cer şi luară un pumn de pămînt de sub Ape, cu care făcură Lumea.[124] Kacharii (Sema Naga) vorbesc despre crabii care aduc lutul necesar Creatorului.[125] La populaţia Shans din Birmania, furnicile sînt cele care se scufundă.[126]

Dintre populaţiile negritos Semang din peninsula malaeză, triburile Menik Kaien şi Kintak Bong cred că Pămîntul a fost adus din adîncurile marine, sub formă de praf, de către scarabeul Taheum. Ursul Kapaw îl presă cu laba, altfel pămîntul ar fi continuat să crească pînă la Cer.[127] În această variantă, insecta nu pare să fi fost trimisă de vreo divinitate, ci se scufundă din proprie iniţiativă. Un mit similar a fost descoperit la populaţia Kenta din peninsula malaeză: la început nu erau decît Apele. Fiinţa supremă, locuia în cer; pe lîngă el se afla Soarele. Din fundul

[122] Verrier Elwin, *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford, 1955, pp. 86—87.

[123] A. Playfair, *The Garos*, Londra, 1909, pp. 82 şi urm.; cf. şi R. Lowie, *op. cit.*, pp. 615—616; G. Hatt, *op. cit.*, p. 25; A. Kühn, *op. cit.*, p. 24.

[124] A. Kühn, *op. cit.*, p. 23 (Nr. 25).

[125] J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, Londra, 1921, p. 380, n. 1; A. Kühn, pp. 24—25 (Nr. 26).

[126] L. Walk, *op. cit.*, pp. 65, 74.

[127] Ivor H. N. Evans, *Studies in religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, p. 154; id., *The Negritos of Malaya*, Cambridge, 1927, pp. 159—160; G. Hatt, p. 31; A. Kühn, p. 25 (Nr. 31); cf. şi W. Schmidt, *Ursprung*, III, pp. 158 şi urm., 167; VI, p. 233.

Apelor, Tahoba (un scarabeu) îi aduse un bulgăraş de pămînt. Acesta începu curînd să crească în aşa măsură că, după cum se arăta, dacă ursul nu l-ar fi apăsat, n-ar mai fi fost decît munţi şi nici o cîmpie.[128]

Scufundarea cosmogonică nu este cunoscută decît saporadic în Indonezia şi Micronezia. Populaţia Dayac din nord-vestul insulei Borneo vorbeşte de două Spirite Creatoare care coboară în Marea primitivă sub formă de păsări şi aduc două bucăţi de pămînt de mărimea unui ou de găină. Una din păsări face din oul ei Cerul, cealaltă Pămîntul. Dar Pămîntul e prea întins şi cele două Spirite sînt obligate să-l comprime, dînd astfel naştere munţilor.[129] Acest ultim detaliu aminteşte cîteva variante balcanice. Dar mitul trădează o contaminaţie cu o temă diferită: aceea a oului cosmogonic.

În tradiţiile populaţiei Toba-Batak din Sumatra, o tînără fată coboară din cer, trimite o rîndunică să-i aducă lut şi din el frămîntă Pămîntul.[130] Conform unei alte variante, o rîndunică şi un scarabeu mare aduc din cer un pumn de pămînt.[131] Această ultimă formă este caracteristică: într-adevăr, originea celestă a Pămîntului constituie motivul dominant al cosmogoniilor indoneziană şi microneziană.

În Melanezia, scufundarea cosmogonică nu este cunoscută decît în New-Britain, printre triburile de coastă ale peninsulei Gazelle. Eroii civilizatori, fraţii To-Kabinana şi To-Karvuvu, sînt cei care au pescuit Pămîntul din adîncurile marine. Aceeaşi istorie

---

[128] P. Schebesta, *Bei den Urwaldzwergen von Malaya*, Leipzig, 1927, pp. 212—213, 242. A. Kühn, p. 25 (Nr. 34); G. Hatt, p. 31.Creşterea vertiginoasă a Pămîntului este, ne aducem aminte, una din notele caracteristice ale variantelor sud-est europene şi central-asiatice. Tradiţiile cosmogonice chineze cunosc „pămînturile vii": acestea sînt „pămînturi care cresc din ele-însele"; cf. H. Maspero, „Legendes mythologiques dans le Chou King" (*Journal asiatique*, 1924, pp. 1—100), p. 47, n. 1.

[129] W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker*, Viena, 1910, p. 7; G. Hatt, *op. cit.*, p. 32.

[130] A. Kühn, *op. cit.*, p. 27, citînd pe A. Bastian, *Die Denkschöpfung umgebender Welt aus Kosmogonischen Vorstellungen in Cultur und Unkultur*, Berlin, 1896, pp. 11—12.

[131] A. Kühn, *op. cit.*, p. 26 (Nr. 36), după J. Warneck, *Studien über die Litteratur der Toba-Battak*, Berlin, 1899, pp. 123—124.

circulă, mai bogată, în regiunea meridională a Noilor Hebride.[132] În Micronezia, motivul scufundării cosmogonice suferă un proces de eroziune și de contaminare cu alte motive mitice și în cele din urmă dispare.[133]

În rezumat, în timp ce în tradițiile hinduiste un Mare Zeu se scunfundă sub formă de mistreț, la populațiile aborigene din India, Assam și peninsula malaeză scufundarea este poruncită de o Ființă Creatoare și efectuată de animale amfibii. În mod excepțional (într-o versiune semangă), animalele scufundătoare sînt instruite de o Ființă Creatoare. Se scufundă de trei ori, ca păsările din anumite variante siberiene sau ca Diavolul din legendele sud-est europene.[134]

---

[132] Ronald B. Dixon, *Oceanic Mythology* (= *The Mythology of all Races*, vol. IX, Boston, 1916), p. 105. În arhipelagul Pintados aparținînd insulelor Filipine un vultur marin aduce lut din fundul mării; cf. L. Walk, *op. cit.*, pp. 65, 74. Walk mai citează și o legendă a populației din Gilbert Islands în legătură cu originea insulei Samoa, dar motivul scufundării aproape a dispărut. Na Arean (Domnul Păianjen) își cheamă frații, pe Val și pe Polyp, și le strigă: „Polyp, du-te și amestecă nisipul cu pietrele! Val, spală nisipul și pietrele și adună-le!" (Walk, pp. 63, 65, 74). O serie întreagă de mituri oceanice vorbesc de un pește uriaș adus din fundul oceanului și tăiat cu cuțitele; acesta este motivul pentru care insulele sînt zbîrlite și bolovănite, traversate de munți. (Dixon, *op. cit.*, pp. 43 și urm.) În Noua Zeelandă și Hawaii, protagonist al pescuitului Pămîntului sub formă de pește uriaș este Maui; cf. textele și comentariile în Katharine Luomala, *Maui-of-a-thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers*, Honolulu, 1949, pp. 45—47, și s. v. *earth-fishing*.

[133] Se găsește într-o formă mai săracă la anumite triburi din Australia de nord-vest; demiurgul Wóloro își afundă mîna în Ocean și scoate un pic de pămînt; cf. H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien*, Brunswick, 1954, p. 105.

[134] Seria celor două încercări infructuoase urmate de o a treia, încununată de succes, se regăsește și în alte tipuri de mituri ale creației. Astfel la Tai și la Chinezi se povestește că, lumea fiind acoperită de apă, Domnul din Cer trimise pe rînd trei eroi ca să așeze Pămîntul și să-l facă bun de locuit; cf. Henri Maspero, *Les religions chinoises*, Paris, 1950, pp. 189 și urm. (Esențialul se găsește deja în articolul din 1924, *Legendes mythologiques dans le Chou-King*.) Conform unei tradiții musulmane, transmisă de Tabarī, Allah trimisese pe îngerul Gabriel pe Pămînt ca să aducă un pumn de praf necesar Creării omului. Dar urmînd sfatul insidios al Diavolului (= Iblīs), Pămîntul refuză. Al doilea mesager, Mihail, nu avu mai mult succes. Dar al treilea, 'Azrā'il, trecu peste refuzul Pămîntului și aduse praful cerut de Dumnezeu. Drept recompensă, Allah îl numi pe 'Azrā'il Îngerul Morții: el este cel care ia în stăpînire sufletele celor morți; cf. Tabarī, *Annales*; ed. Goeje, I, 87; citat de H. Schwarzbaum, „The overcrowded earth" (*Numen*, IV, 1957, pp. 59—74), p. 64.

Singurele cazuri în care nu este vorba de animale amfibii ci de păsări aparţin unei alte arii geografice şi culturale (cf. legenda dayakă asupra celor două Spirite Creatoare care se scufundă sub formă de păsări, şi, la Toba-Batak, rîndunica trimisă de tînăra fată celestă).

Originea şi difuziunea mitului

Problema originii şi difuziunii acestui mit i-a pasionat pe cercetători. Dähnhardt credea într-o origine iraniană (*op. cit.*, pp. 14 şi urm.). Dar s-a văzut că mitul nu este atestat în Iran. Uno Harva se gîndea la India, unde se găsesc cele mai vechi documente scrise, raportîndu-se clar la scufundarea cosmogonică.[135] Cei doi savanţi explicau versiunile nord-americane prin difuziunea mitului asiatic sub forma lui „dualistă"; în consecinţă, difuzarea ar fi trebuit să se producă destul de recent (poate în timpul Evului Mediu). Dar această explicaţie întîmpină greutăţi de netrecut. Căci, pe de o parte, mitul american al scufundării cosmogonice nu comportă niciodată elementul dualist, atît de caracteristic variantelor sud-est europene şi central-asiatice. Cum se explică faptul că, trecînd prin Asia septentrională în America de Nord, mitul şi-a pierdut exact elementul care, *a priori*, ar fi trebuit să intereseze în cel mai înalt grad populaţiile pasionate de problema „dualistă" şi, în mod deosebit, de antagonismul între Creator şi Coiot. Pe de altă parte, mitul se întîlneşte la etniile arhaice (Yuki, Maidu etc.) la care lipsesc în întregime influenţele asiatice recente.[136]

Acceptînd şi el originea asiatică a versiunilor nord-americane, Wilhelm Schmidt a propus o cronologie foarte diferită. Pentru savantul autor al lucrării *Ursprung der Gottesidee*, difuziunea a

---

[135] Cf. *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, p. 108; id. [= Uno Holmberg], *Finno-Ugric, Siberian Mythology [= The Mythology of All Races*, vol. IV. Boston, 1927], pp. 328, 331.

[136] Într-un articol recent, Earl W. Count acceptă în mare ipoteza lui Dähnhardt-Harva asupra originii recente a miturilor nord-americane: „The Earth-Diver and the Rival Twins: A Clue to time correlations in North-Eurasiatic and North American Mythology" (*Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, edited by Sol Tax, vol. III, Chicago, 1952, pp. 55—62).

trebuit să se efectueze într-o epocă foarte îndepărtă, şi aceasta din următorul motiv: anumite etnii nord-americane, care posedă mitul scufundării cosmogonice, reprezintă o *Urkultur* (adică o cultură de vînători nomazi), în timp ce în Asia centrală şi septentrională, mitul face parte integrantă din tradiţiile religioase ale popoarelor de păstori care aparţin unei culturi mai tinere (*Primärkultur*). Dat fiind că domesticirea era necunoscută în America de Nord, mitul a trebuit să vină cu primele valuri de populaţii nord-asiatice, care nu cunoşteau domesticirea. Aceste populaţii aflate încă la stadiul vînătorii şi al culesului de fructe ar fi trecut din Asia în America înainte de dispariţia istmului Behring (adică în jur de 25—15 000 de ani înainte de Cristos).

Pe de altă parte, W. Schmidt susţinea de asemenea originea nord-asiatică a popoarelor austro-asiatice, şi mai ales a triburilor aborigene din India şi Indochina, la care scufundarea cosmogonică este atestată.[137] După părerea lui W. Schmidt, mitul făcea parte din patrimoniul comun al populaţiilor paleolitice din Asia de Nord; de acolo el s-a difuzat spre sud, cu austro-asiaticii, şi spre America înainte de ruptura istmului Behring, cu strămoşii populaţiilor Maidu, Patwin, Wintu etc.[138]

Rămîne în sarcina paletnologilor şi etnologilor să judece adevărul acestei ipoteze. Să remarcăm totuşi că W. Schmidt acorda o importanţă exagerată dispariţiei istmului Behring pentru cronologia tradiţiilor culturale nord-americane. Comunicaţiile între cele două continente s-au continuat aproape fără întrerupere şi influenţele asiatice au continuat să se exercite şi în neolitic şi chiar mai tîrziu în epoca metalelor.[139]

---

[137] Dar Hermann Baumann a remarcat că mitul nu este cunoscut de austro-asiatici propriu-zis, ci numai de gonzi, munda şi alte populaţii numite impropriu de W. Schmidt „austro-asiatice"; cf., „P. Wilhelm Schmidt und das Mutterrecht" (*Anthropos*, vol. 53, 1958, pp. 212—228), p. 215.

[138] W. Schmidt, *Ursprung d. Gottesidee*, vol. VI, pp. 40 şi urm., 233; vol. XII, pp. 166 şi urm.; id. *Das Mutterrecht*, pp. 40 şi urm.

[139] Cf., de ex., Josef Haekel, „Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas" (*Wiener völkerkundliche Mitteilungen*, VI, Jahrgg., N. F., Bd. I, nr. 1—4, 1958, pp. 33—81), spec. pp. 73 şi urm. Problema comunicaţiilor între Asia şi America prin istmul Behring a fost exhaustiv studiată de Alan L. Bryan, „Early Man in America and the Late Plesitocens Chronology of Western Canada and Alaska" (*Current Anthropology*, X, oct. 1969, pp. 339—367; vezi în special p. 350 şi urm.).

Ipoteza lui Wilhelm Schmidt a fost recent modificată de unul dintre cei mai străluciţi discipoli ai săi, Josef Haekel. Acest savant pleacă de la observaţia lui W. Schmidt că între cele două grupe importante la care mitul scufundării este atestat, mai ales la californienii din nord şi din sud, şi la algonkinii din est, din centru şi din vest, au existat probabil raporturi istorice (cf. *Ursprung*, V, p. 734). Or, complexul cultural preistoric al Californiei centrale se află în centrul regiunii mitului scufundării cosmogonice. Este vorba de cel mai vechi nivel al preistoriei Californiei centrale, — în jurul anului 2500 *a. Chr.* — avînd ca obiecte specifice acele *charmstones*. Pe de altă parte, obiecte preistorice din piatră de acelaşi tip, numite *plummets*, au fost găsite în aşezările perioadei arhaice (vînători „neolitici" fără ceramică) din zona cea mai orientală a Americii de Nord (care se întinde de la Maine, pe coasta atlantică, pînă în Georgia şi Tennessee), acolo unde se află un alt centru al mitului nostru. Între culturile preistorice ale Californiei şi cele din est au existat cu siguranţă relaţii. Pe deasupra, acelor *plummets* şi *charmstones* nord-americane le corespund obiecte în piatră similare în aşezările neolitice ale Eurasiei septentrionale.[140] Este deci probabil că mitul scufundării cosmogonice a trecut din Asia de nord în America o dată cu cele mai vechi valuri de cultură neolitică, în timpul mileniului al treilea.[141]

Dacă mitul nostru a fost difuzat în America în timpul neoliticului, „originea" lui este desigur mai veche. Cît despre regiunea în care a putut lua naştere, două ipoteze au fost avansate. Postulînd că motivul Apelor primordiale nu putea să ia naştere

---

[140] Cf. R. Beardsley, „Culture Sequence in Central California" (*American Antiquity*, XIV, 1948), pp. 24 şi urm.

[141] Josef Hekel, „Prof. Wilhelm Schmidt Bedeutung für die Religionsgeschichte der vorkolumbischen Amerika" (*Saeculum*, VII, 1956, pp. 1—39), pp. 26 şi urm. Conform părerii lui Haekel, mitul n-ar putea să fie considerat cel mai vechi dintre cosmogoniile nord-americane. Motivul creaţiei printr-un act spiritual al Fiinţei Supreme, sau cu ajutorul unei substanţe primordiale, este atestat în straturi încă şi mai vechi de cultură: acelea ale vînătorilor şi culegătorilor din epocile glaciară şi post-glaciară (*ibid.*, p. 27). Pentru o opinie contrară a se vedea R. Pettazzoni, „L'idée de Création et la notion d'un Être Créateur chez les Californiens" (*Proceedings of the 32 International Congress of Americanists* [Copenhagen, 1956], Copenhaga, 1958, pp. 238—244).

în imaginaţia popoarelor continentale, Harva propusese India ca vatră originară.[142] Ipoteza originii sudice şi maritime este susţinută şi de A. B. Rooth: „*It is logical to seek the origin of the conception of the primeval ocean in a coastal or island area, where it would seem natural. We may draw the following conclusion from this reflection: this myth seems to have originated in the eastern Asiatic coastal area, from whence it spread westward across Siberia and eastward across the North American continent.* (Este logic să cauţi originea concepţiei despre Oceanul Primordial în zona de coastă şi insulară unde ea ar părea naturală. Putem trage următoarea concluzie din această reflecţie: acest mit pare să-şi aibă originea în zona de coastă est-asiatică de unde s-a răspîndit spre apus de-a lungul Siberiei şi spre răsărit de-a lungul continentului nord-american.)“[143]

Totuşi Gudmund Hatt a observat că scufundarea cosmogonică domină mai ales în mitologiile populaţiilor continentale, şi este mai puţin frecventă la populaţiile maritime. Într-adevăr, mitul nu se întîlneşte pe coasta pacifică a Asiei; el este, dimpotrivă, atestat la populaţiile locuind în interiorul peninsulei malaeze (Semang etc.) şi la aborigenii din India, şi dispare tocmai în culturile esenţial maritime, de exemplu în Micronezia. Se pare deci că nu peisajul oceanic a inspirat motivul scufundării cosmogonice, ci mai degrabă imaginea marilor lacuri din Asia septentrională.[144]

Structura şi semnificaţia scufundării cosmogonice

Trebuie să ne ferim, totuşi, să acordăm prea multă importanţă corespondenţelor dintre mediul geografic şi peisajul mitului. Acesta din urmă aparţine unei lumi imaginare şi se află, în raport cu mediul cosmic, în situaţia *Doamnei Bovary* faţă cu un adulter

---

[142] Uno Harva, *Die relig. Vorstellungen*, p. 108. Şi noi am sugerat aceeaşi origine într-un articol din tinereţe, „Un volum de cercetări literare“ (*Vremea*, 3 iulie, 1934).

[143] Anna Birgitta Rooth, „The Creation Myths of the North American Indians“ (*Anthropos*, 52, 1957, pp. 497—508), p. 500.

[144] G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore*, p. 30.

real. Apele primordiale constituie un motiv aproape universal răspîndit şi nu este necesar să-i căutăm originea într-o zonă geografică precisă. Este vorba de o imagine exemplară de geografie mitică. Or, tema scufundării cosmogonice presupune deja imaginea Oceanului primitiv, şi de la această imagine trebuie să plecăm cînd analizăm structura şi dezvoltarea mitului nostru.

Depinzînd de imaginea Apelor primordiale, tema scufundării cosmogonice trebuie să fie foarte veche. E de crezut că s-a răspîndit plecînd de la un centru unic. Penetraţia mitului în America înaintea mileniului al III-lea arată că el era deja cunoscut de populaţiile preistorice ale Asiei centrale şi septentrionale.[145] Foarte probabil, forma originară a mitului prezenta pe Creatorul însuşi scufundîndu-se în adîncul Apelor, sub forma unui animal, pentru a aduce materialul necesar creaţiei Pămîntului. Cum am văzut această formă se întîlneşte în India şi în cîteva versiuni nord-asiatice şi nord-americane.[146]

Episodul Creatorului theriomorf scufundîndu-se în adîncurile Oceanului a evoluat mai tîrziu spre ceea ce am putea denumi a doua fază a mitului: de acum încolo, Creatorul porunceşte animalelor, servitorilor sau auxiliarilor să se scufunde. Începînd cu această a doua fază se dezvoltă posibilităţile dramatice şi, în ultimă instanţă, „dualiste" ale scufundării cosmogonice. Peripeţiile scufundării şi ale operei cosmogonice care-i urmează sînt de-acum invocate pentru a explica imperfecţiunile Creaţiei. Cum nu mai este Creatorul cel care se scufundă pentru a-şi procura substanţa Pămîntului, munca fiind îndeplinită de unul din auxiliarii sau servitorii săi, se iveşte posibilitatea de a introduce în mit, graţie tocmai acestui episod, un element de insubordonare,

---

[145] Waldemar Jochelson afirmă că, necunoscut la koriaci, mitul se regăseşte la tchouktchis şi la yukagiri, dar nu citează nici un fapt în sprijinul acestei aserţiuni; cf. *The Koryak. Religion and Myths* (= *The Jesup North Pacific Expedition*, VI, I, Leiden — New York, 1905), pp. 351 şi urm.

[146] Scufundarea unui zeu ornitomorf pare a fi atestată în picturile rupestre şi în ceramica vîrstei de bronz din Europa septentrională şi Siberia occidentală; cf. Karl Jettmar, „Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasiens" în Ivar Paulson (şi alţii), *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis*, Stuttgart, 1962, p. 313.

de antagonism sau de opoziție. Interpretarea „dualistă“ a Creației a devenit posibilă prin transformarea progresivă a auxiliarului theriomorf al lui Dumnezeu în „servitorul“ lui, sau tovarășul lui și în cele din urmă în adversarul lui.

Ar fi în zadar să sperăm că am putea reconstitui diferitele etape care separă, de exemplu, mitul, așa cum îl găsim în India aborigenă și în America de Nord, de formele „dualiste“ ale Asiei centrale și ale Europei de sud-est. Dar ne putem imagina, cel puțin în linii mari, acest lung proces de transformare. Înainte de toate, trebuie să ținem cont de cosmogoniile și mitologiile arhaice (probabil de structură lunară), care explică Lumea și existența umană printr-un sistem de opoziții și tensiuni, fără să ajungă totuși la „dualismul“ etic sau metafizic. Polaritățile discernabile în Cosmos și în viața umană (zi și noapte, sus și jos, haos și creație, iarnă-vară, virtual-manifestat, bărbat-femeie, naștere-moarte etc.) serveau ca ilustrare și model reînnoirii periodice a universului și a Vieții; ele constituiau, de asemenea, „teoria“ menită să explice ansamblul realităților și în primul rînd condiția umană. E de presupus că asemenea concepții erau mai mult sau mai puțin articulate în civilizațiile pre- și protoistorice ale Asiei centrale și de sud-est, și, bineînțeles, și în alte părți.[147]

Nu avem nici un motiv să credem că asemenea concepții arhaice ar fi dispărut în regiunile în care, mai tîrziu, se vor găsi sisteme „dualiste“, nici că, în consecință, acestea din urmă reprezintă exclusiv influențe tardive, de origine iraniană. Dat fiind caracterul conservator al ideilor religioase, e de crezut că aceste concepții arhaice au supraviețuit modificîndu-se foarte mult sub impactul influențelor ulterioare. Nu reușim să ne explicăm diferitele forme ale mitului nostru — de la ipotetica sa „stare primară“ (Creatorul theriomorf se scufundă în adîncul Oceanului) pînă la variantele sud-est europene (Diavolul

---

[147] Nu intenționăm să deschidem aici discuția acestei probleme. A se vedea Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion, im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951; cf. și observațiile noastre în *Critique*, Nr. 83, aprilie 1954, pp. 331 și urm.). Despre „originea“ *Dualsysteme*-lor, cf. Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955, pp. 314—332, și *passim*. A se vedea și M. Eliade, *The Quest, History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), pp. 127—175 („Prolegomenon to Religious Dualism“).

executînd scufundarea la porunca lui Dumnezeu) — decît presupunînd o serie de modificări succesive, avînd loc la epoci diferite şi sub impulsul unor noi idei religioase. Peripeţiile dramatice ale scufundării sînt susceptibile de a explica atît apariţia Morţii cît şi pe cea a munţilor şi a mlaştinilor, atît „naşterea" Diavolului cît şi existenţa Răului.

E inutil să presupunem că acest mit a fost de mai multe ori reinventat. Dar se ghicesc motivele pentru care el a fost continuu reinterpretat şi revalorizat. El putea, de exemplu, să ilustreze acea *otiositas* a lui Dumnezeu după crearea lumii, ca la finougrieni şi în Europa orientală. Se preta, de asemenea, la contaminări cu elemente dualiste, maniheiene şi bogomilice, cum s-a întîmplat probabil în Rusia şi în Balcani. Dar pentru că scufundarea cosmogonică nu este atestată nici în Mediterana, nici în Orientul Apropiat antic, nici în Iran, în timp ce este răspîndită în toată Eurasia, nu i se poate explica prezenţa în Europa orientală numai prin influenţe tardive, gnostice sau maniheiene. Aceste influenţe nu explică decît aspectul său „dualist". Arhaismul mitului sub forma sa predualistă ne incită a-l considera ca făcînd deja parte din patrimoniul religios al populaţiilor protoistorice ale Europei de sud-est. Faptul că atîtea alte elemente de cultură arhaică au supravieţuit pînă în pragul secolului al XX-lea în Balcani şi în Europa orientală face o asemenea ipoteză mai puţin hazardată decît pare la prima vedere.[148]

Dar să ne grăbim să adăugăm că interesul mitului scufundării cosmogonice nu stă în „istoria" sa, de altfel atît de greu de reconstituit. Importanţa sa, ni se pare, rezidă în faptul că el reprezintă singura cosmogonie „populară" din Europa de sud-est.[149] Faptul că, reinterpretat continuu şi revalorizat, acest mit arhaic a fost conservat de populaţiile acestei regiuni dovedeşte că el răspundea unei necesităţi profunde a sufletului popular. Pe de o parte, el dădea

---

[148] Cf. Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Viena, 1952; Dr. Jaap Kunst, „Cultural relations between the Balkans and Indonesia" (în *Koninklijk Instituut voor de Tropen*, Medeling, n° CVII, Amsterdam, 1954); a se vedea mai jos cap. V.

[149] Se ştie, cosmogoniile non-biblice au dispărut din folclorul Europei occidentale. Paul Sebillot observa că nu există mit cosmogonic în tradiţiile populare ale Franţei. (A se vedea *Folklore de France*, vol. I, 1905, p. 182.)

seamă de imperfecţiunea Creaţiei şi de existenţa răului în lume. Pe de altă parte, el revela aspecte ale lui Dumnezeu pe care creştinismul le nega clar, dar care obsedaseră imaginaţia religioasă a omului arhaic şi care, în fond, n-au încetat niciodată să suscite întrebări şi speculaţii. Unul din aceste aspecte ale lui Dumnezeu, pus în evidenţă mai ales în legendele balcanice, era caracterul lui de *deus otiosus*, care lămurea contradicţiile şi suferinţele vieţii omeneşti. Un alt aspect era cel al unei camaraderii, al unei prietenii, sau chiar al unei consangvinităţi între Dumnezeu şi Diavol, mister care tulburase spiritul uman mult timp înaintea zurvanismului, şi ale cărui soluţii istoriceşte atestate constituie aproape o fenomenolgie a bi-unităţii divine sau a acelei *coincidentia oppositorum.*[150] Desigur nu putea fi vorba — în mediile populare, unde mitul a circulat — de reflecţii sistematice, ci mai degrabă de imagini, scenarii şi simboluri care ajutau auditoriul să sesizeze o structură profundă, şi mult mai misterioasă a divinităţii.

Cu toate că, reinterpretat continuu, mitul scufundării cosmogonice a păstrat, în versiunile cele mai recente, peisajul originar: Marile Ape dinaintea Creaţiei şi Dumnezeu trimiţînd o fiinţă scufundătoare în adîncuri. Imagine extrem de arhaică, desigur.[151] În afara contextului lui imediat — care depinde în fiecare caz particular de dezvoltarea ţesăturii narative — imaginea Apelor primordiale şi misterul cosmogonic care urmează au o funcţie la un nivel mai adînc al vieţii psihice. Apele primordiale şi misterul cosmogonic fac parte din această lume imaginară care este recunoscută din ce în ce mai mult ca o dimensiune constitutivă a existenţei umane. Nu este lipsit de interes să constatăm, încă o dată, cît de populată este această lume imaginară de simboluri, figuri şi scenarii care ne vin din cea mai veche

---

[150] Cf. Mircea Eliade, „La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité" (*Eranos-Jahrbuch*, XXVII, Zürich, 1959, pp. 195—236), reprodus în volumul *Mephistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, 1961.

[151] A se vedea şi F. R. Schröder, „Die Göttin des Urmeeres und ihr männlicher Partner" (Paul-Braunes, *Beiträge zür Geschichte der deutschen Sprachen und Literatur*, 82, 1960, pp. 221—264) şi Kurt Schier, „Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá" (*Märchen, Mythos, Dichtung = Festschrift Friedrich von der Leyens*, München, 1963, pp. 303—334).

preistorie. Continuitatea la nivelul imaginii şi al scenariului mitologic s-a menţinut, cu toate nenumăratele vicisitudini la nivelul naraţiei şi perturbări, la nivelul ideologiei religioase şi morale. Această constatare este importantă. Căci, străduindu-se să recunoască asemenea continuităţi legînd lumea în care trăim de lumile revolute ale preistoriei, cercetarea modernă — atît paletnologia şi istoria religiilor cît şi psihologia profunzimilor — a reuşit să reînnoiască cunoaşterea omului.

1951—1961.

CAPITOLUL IV

VOIEVODUL DRAGOŞ ŞI „VÎNĂTOAREA RITUALĂ“

„Întemeierea oficială“ (cum se exprimă E. Lozovan)[1] a principatului Moldovei este legată, în conştiinţa istoriografică a cronicarilor şi a cititorilor lor, de un eveniment legendar: vînătoarea zimbrului (bourului) de către un român din Maramureş, Dragoş, devenit apoi primul voievod al Moldovei. Nu ne incumbă sarcina să degajăm realităţile istorice camuflate sau transfigurate în această legendă. Originile şi începuturile statului Moldovei constituie o problemă de istorie medievală a românilor şi nu avem nici competenţa, nici intenţia s-o abordăm în aceste pagini. Cercetarea noastră se situează pe un plan cu totul diferit: nu eventuala „istoricitate“ a unei vînători de zimbri ne interesează, ci exact contrariul: mitologia subiacentă în legenda elaborată în jurul unei asemenea vînători.

Anumite popoare, vechi şi moderne, au conservat mituri şi amintiri mitologice mai mult sau mai puţin fragmentare relativ la „originile lor“. Exaltate de istoriografia romantică, aceste tradiţii fabuloase au fost mai tîrziu „demitizate“ de istoriografii de tip critic şi raţionalist. Departe de noi intenţia de a minimaliza rezultatele acestor cercetări minuţioase, de o admirabilă rigoare. Dar oricare ar fi fost utilitatea lor în secolul al XIX-lea, ne întrebăm dacă asemenea eforturi de „de-mitizare“ merită osteneala de a fi urmate. Să te străduieşti în continuare să probezi non-istoricitatea cutărei sau cutărei tradiţii legendare ar fi timp pierdut. Astăzi se admite că mitul şi legenda sînt „adevărate“ în alt sens decît, de exemplu, o realitate istorică este considerată „adevărată“. Este vorba de două moduri diferite de a exista în

[1] Eugen Lozovan, *Villes, campagnes et routes de la Romania Orientale* (în F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. V, Berlin, 1962, pp. 327–362), pp. 348 şi urm.

lume, de două demersuri diferite ale spiritului în interpretarea lumii; moduri de existenţă şi activităţi ale spiritului care, de altfel, nu se exclud. Un popor, ca şi un individ, poate fi conştient de responsabilităţile sale în istorie asimilîndu-şi-le curajos, continuînd în acelaşi timp să se bucure de vechile mituri şi legende şi creînd altele; căci acestea din urmă dau seamă de alte dimensiuni ale existenţei umane.

Nu vom duce mai departe aceste cîteva remarci preliminare. E de ajuns să spunem că în perspectiva în care ne situăm, Dragoş şi vînătoarea zimbrului fac parte dintr-un univers de structură simbolică, pe care este important să-l explorăm atent şi să-l înţelegem. Cu alte cuvinte, ceea ce ne interesează înainte de toate este să descifrăm semnificaţiile legendei şi să dezvăluim sistemul de valori spirituale în care mituri şi legende asemănătoare au putut să se nască şi să înflorească. Cu toate că trebuie să abordăm aici problema originii şi circulaţiei temei noastre mitice, să recunoaştem din capul locului că ea nu ne pare capitală. Întrebarea, susceptibilă de a ne revela funcţia unei istorii legendare în viaţa unui popor, nu este: *de unde* vine legenda?, ci de a şti, presupunînd că ea vine cu adevărat de undeva, *pentru ce* acest popor a împrumutat exact *această* legendă şi *ce-a făcut* din ea după ce a asimilat-o.

Cronicarii

Primii cronicari înregistrează pe scurt tradiţia. „În anul 6867 (= 1359) de la facerea lumii, cu voia lui Dumnezeu, s-au început ţara Moldovei. Şi s-au început astfel: Venit-au Dragoş voievod din Maramureş, de la ţara Ungurească, la vînat după un zimbru şi domni 2 ani."[2] Aceeaşi informaţie se află în termeni aproape identici în *Letopiseţul* de la Bistriţa şi în Cronica sîrbo-moldavă de la Neamţ.[3] Cronica moldo-polonă adaugă cîteva detalii: „Cu

[2] Ioan Bogdan, *Vechile cronici moldoveneşti pînă la Ureche. Texte slave cu studiu, traduceri şi note*, Bucureşti, 1891, p. 193.

[3] Ioan Bogdan, *Cronice inedite atingătoare la istoria Românilor. Adunate şi publicate cu traduceri şi adnotaţiuni*, Bucureşti, 1895, pp. 49–100. Texte repro-

voia lui Dumnezeu, întîiu voievod Dragoş au venit ca vînător din ţara Ungurească de la locul Maramureşului, pe urma unui zimbru, ce l-au ucis lîngă apa Moldovei, şi s-au veselit acolo cu boierii săi şi i-au plăcut ţara şi le-au fost domn 2 ani."[4]

Versiunea cea mai amplă este dată de Cronica zisă Anonimă. „Şi era între ei un bărbat cu minte şi viteaz cu numele Dragoş şi s-au pornit o dată cu tovarăşii săi la vînat de fiare sălbatice şi au dat pe sub munţii cei înalţi de urma unui zimbru şi s-au dus pe urma zimbrului peste munţii cei înalţi şi au trecut munţii şi au ajuns pe urma zimbrului la nişte şesoase şi prea frumoase locuri şi au ajuns pe zimbru la ţărmul unei ape, sub o răchită, şi l-au ucis şi s-au ospătat din vînatul lor.

Şi le-au venit de la Dumnezeu gîndu în inima lor, să-şi caute loc de trai şi să se aşeze acolo, şi s-au unit cu toţii şi au hotărît să rămîie acolo, şi s-au întors îndărăt şi au povestit tuturor celorlalţi de frumuseţea ţării şi de apele şi de izvoarele ei, ca să se aşeze şi ei acolo; şi le-au plăcut tovarăşilor lor gîndul acesta şi au hotărît să meargă şi ei unde fuseseră tovarăşii lor, şi au căutat să-şi aleagă loc căci de jur-împrejur era pustiu, iar pe la margine tătarii rătăcitori cu turmele şi s-au rugat apoi de Vladislav, craiul unguresc, să le dea drumul, iar craiul Vladislav cu mare milostire i-au lăsat să plece.

Şi plecat-au din Maramureş cu toţi tovarăşii lor şi cu femeile şi cu copiii lor peste munţii cei înalţi, şi tăind pădurile şi înlăturînd pietrele, trecut-au munţii cu ajutorul lui Dumnezeu şi le-au plăcut locul şi s-au aşezat acolo şi şi-au ales dintre dînşii pe un om înţelept cu numele Dragoş şi l-au numit sieşi domn şi voievod. Şi de atunci s-au început cu voia lui Dumnezeu ţara Dragoşei.

Iar Dragoş au descălecat întîi pe apa Moldovei (anume Bourenii), mai apoi au descălecat locul Baia şi alte locuri de-a

---

duse de Gheorghe Brătianu, *Tradiţia istorică despre întemeierea Statelor Româneşti*, Bucureşti, 1945, pp. 247 şi urm. A se vedea apoi Dan Simonescu, „Tradiţia istorică şi folclorică în problema «întemeierii» Moldovei" (*Studii de Folclor şi Literatură*, Bucureşti, 1967, pp. 27–40); C. C. Giurescu, „Valoarea istorică a tradiţiei conservate de I. Neculce" (*ibid.*, pp. 439–495).

[4] I. Bogdan, *Vechile cronici moldoveneşti pînă la Ureche*, p. 223; G. Brătianu, *op. cit.*, p. 248.

lungul apelor și izvoarelor și și-au făcut pecete domnească pentru toată țara un cap de zimbru. Și au domnit Dragoș voievod 2 ani."[5]

Legenda este relatată de cronicarii de expresie română care au urmat. Versiunea prezentată de Ureche este cea mai completă, și pare a fi servit ca sursă și altor cronicari. Ureche reproduce în esență istoria narată de Cronica Anonimă, adăugînd cîteva detalii care își au interesul lor. „Căci umblînd păstorii de la Ardel, ce se chiamă Maramureș, în munți cu dobitoacele, au dat de o fiară ce se chiamă bour, și după multă goană ce au gonit prin munți cu dulăi, o au scos-o la șesul apei Moldovei. Acolo fiind și fiara obosită, au ucis-o în locul unde se chiamă acum Boureni, dacă s-au descălecat sat, și hierul țării sau pecetea cap de bour se însemnează. Și cățeaua, cu care au gonit acea fiară, au crăpat, pre care o au chiemat Molda, iară apoi de pe numele cățelei Moldei i-au zis Molda, sau, cum îi zic unii, Moldova; așișderea și țării de pre numele apei i-au pus numele Moldova."[6]

Ureche nu-l menționează deloc pe Dragoș. El vorbește de mai mulți fii de Domn care au venit vînînd, din Maramureș. Și în fragmentul atribuit Stolnicului Cantacuzino e vorba numai de cîțiva păstori care, deplasîndu-se cu turmele lor prin pădure, au întîlnit un zimbru și zărindu-l au trecut munții.[7] După cum remarcă R. Vuia, această tradiție prezintă o explicație destul de rațională și aproape lipsită de elemente legendare a întemeierii Principatului Moldovei.[8] Dar este evident că e vorba de un proces, conștient sau inconștient, de „de-mitizare": păstorii s-au substituit vînătorilor. Ureche folosește astfel „proba etimologică (rîul Moldova a primit numele de la cățeaua Molda, bourul a fost doborît la Boureni), ceea ce trădează și efortul de raționalizare a unei tradiții legendare, făcînd-o în același timp mai „istorică" și mai „naturală". Cît de mult această tendință etimologistă satisfăcea gustul epocii, ne dăm seama după notele

---

[5] *Cronica Anonimă* în I. Bogdan, *Vechile cronici românești pînă la Ureche*, pp. 237–238; G. Brătianu, *op. cit.*, pp. 248 și urm.

[6] Grigore Ureche Vornicul și Simion Dascălul, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. C. C. Giurescu, Craiova, 1934, pp. 4 și urm., G. Brătianu *op. cit.*, p. 250.

[7] M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, p. 110.

[8] R. Vuia, „Legenda lui Dragoș" (*Anuarul Institutului de Istorie Națională*, I., Cluj, 1922, pp. 300–309), p. 302.

marginale la Cronica lui Ureche (numele Sucevei ar veni de la ungurescul *söci*, „blănari" etc. ...)[9].

În poemul său polonez, Miron Costin dezvoltă şi complică legenda lui Dragoş introducînd, între altele, elemente de poezie populară: tînărul erou se pregăteşte să plece pentru a-şi încerca puterile, mama sa încearcă să-l reţină amintindu-i primejdiile care-l aşteaptă etc.[10] Pentru acest motiv poemul lui Miron Costin ne pare mai puţin util cercetării noastre, ca şi versiunea povestită de Cantemir (probabil împrumutată de la Costin). Cît despre detaliile aduse de Bandinus, ele trădează o origine „literară", autorul împrumutîndu-le din anumite izvoare tîrzii (adnotaţiile lui Ureche, Cronica Ungurească — „Letopiseţul Unguresc"), sau inventîndu-le parţial după amintirile lui literare.[11]

„Vînătoare rituală" şi „animale-călăuză"

Vom examina mai tîrziu sursele posibile ale acestei tradiţii. Dar pentru că intenţionăm să discutăm legenda lui Dragoş în perspectiva istoriei religiilor, să încercăm să-i evidenţiem structura. Este vorba desigur de o „vînătoare rituală", căci urmărirea zimbrului are ca rezultat descoperirea unei ţări necunoscute şi în cele din urmă întemeierea unui stat. Această temă mitică este extrem de răspîndită, fie sub formă de mituri ale originii (originea popoarelor, a statelor, a dinastiilor etc.), fie sub formă de legende folclorice punînd în evidenţă consecinţele neaşteptate ale urmăririi unui animal. Altfel zis, legenda lui Dragoş reprezintă numai una din multiplele variante ale temei „vînătorii rituale". R. Vuia a schiţat deja, după P. Cassel, un tablou al cîtorva vari-

---

[9] M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, pp. 378–379.

[10] R. Vuia, *op. cit.*, p. 302. A se vedea şi E. Lozovan, „Rurik et Dragoş" (Revue des Etudes Roumaines, XI–XII, 1969, pp. 61–79), pp. 66 şi urm.

[11] Într-adevăr, este vorba despre trei fraţi, Domucus, Volocha şi Dragoş (al cărui nume a fost dat unui rîu etc.). V. A. Urechia, Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646, urmat de text, însoţit de acte şi documente (*Analele Academiei Române, Memorii, Secţia istorică*, seria 2, tom. XVI, 1893–94, pp. 1–355, Bucureşti, 1895), pp. 306–307; cf. şi pp. 128–130. Despre Bandinus a se vedea mai departe cap. VI.

ante importante[12]: un prinţ indian urmăreşte un cerb şi se rătăceşte în ţinuturi necunoscute; atras de un cerb, Dietrich ajunge pînă în Infern; un vînător din Tyrol urmărind un cerb îşi află moartea în munţi; cerbul gonit se transformă într-o fată sau în demon etc.

Nu intenţionăm să reluăm şi să completăm aici analiza tuturor acestor variante. Ceea ce ne interesează deocamdată este funcţia de călăuză pe care şi-o asumă un animal, fie că e întîlnit în timpul vînătorii, fie că apare în alte împrejurări. Astfel, de exemplu, după Grégoire de Tours o căprioară îi arată lui Clovis vadul prin rîul Vienna umflat de ape, pe cînd acesta se pregătea să-l atace pe Alaric şi armata Goţilor.[13] Şi într-un alt loc (*Hist.* IV, 44), acelaşi autor povesteşte că generalul burgund Mummolus, pe cînd alerga în ajutorul grenoblezilor asediaţi de longobarzi, reuşi să traverseze Iserul pentru că un „animal sălbatic" îi arătă vadul.

Tema pare a fi destul de populară în Occident; Frédégaire consemnează că un animal sălbatic a arătat vandalilor trecerea prin Gibraltar, şi astfel ei reuşiră să treacă din Spania în Africa.[14] Conform unei alte tradiţii, o căprioară i-a condus pe francii urmăriţi de saxoni în traversarea Main-ului.[15] Pio Rajna reaminteşte un episod din *Vie de S. Séverin*, scrisă la începutul secolului al VI-lea (Séverin a murit în 482): un grup de credincioşi din Novico, în drum spre sfînt, sînt surprinşi de un viscol în munţi. Un vis îi dă putere şefului grupului. Într-adevăr, a doua zi un urs se arată credincioşilor şi-i conduce 200 de km.[16] O altă

---

[12] R. Vuia, *op. cit.*, pp. 303–304, rezumînd pe P. Cassel, *Einleitung und Deutung des Buches der Sieben Weisen Meister*, Berlin, 1891, p. 104. Din nefericire opera fundamentală a lui Carl Pschmadt, *Die Sage von der Verfolgen Hinde* (Inaugural Dissertation, Greiswald, 1911), pare a-i fi scăpat lui R. Vuia. Pentru literatura ulterioară, a se vedea notele 16, 18.

[13] Fredegarius, *Historia Francorum*, II, 37.

[14] Fredegarius, *Historia Francorum*, II, 60.

[15] Thietmar de Merseburg, VII, 53; Jacob şi Wielhelm Grimm, *Deutsche Sagen* (1816), nr. 455.

[16] *Mon. Germ. Hist. Auct. ant.*, t. I, 2, p. 22; Pio Rajna, *Le origini dell'epopea francese* (Florenţa, 1884), p. 252. În legătură cu acelaşi text, F. Altheim (*Geschichte der Hunnen*, I, 1959, p. 235) trimite la un articol care ne-a fost inaccesibil: H. J. Diesner, în: *Wissenschaftl Zeitschrift der Martin-Luther Universität* (Halle Wittemberg) VII, 1958, p. 1170.

tradiţie ne istoriseşte aventura lui Lopichis, un strămoş al istoricului Paulus Diaconus: prizonier al avarilor, reuşeşte să scape şi e condus de un lup pînă-n patria sa.[17] Exemplele pot fi înmulţite.[18]

Pentru motive lesne de înţeles, istoria invaziei hunilor, povestită de Iordanes, s-a bucurat de o popularitate fără seamăn. Irupţia hunilor în Europa în 375, cu toate că nu constituie decît un episod din seria numeroaselor invazii ale popoarelor din stepa eurasiatică, a avut repercusiuni considerabile: se înţelege de ce evenimentul n-a putut fi uitat. Iordanes relatează, după Priscus, că hunii locuiau dincolo de mlaştinile meotice, dedicaţi exclusiv vînătorii. Într-o zi pe cînd vînătorii huni îşi căutau vînatul pe malurile Meotidei, o căprioară apăru pe neaşteptate şi se înfundă apoi în bălţi. Animalul se comporta ca o călăuză: înainta puţin şi apoi se oprea, în aşa fel încît vînătorii putură s-o urmeze şi în cele din urmă traversară pe jos mlaştinile Meotidei pe care ei le crezuseră de netrecut ca marea. Cînd ajunseră în ţara sciţilor (*Scythica terra*) căprioara dispăru. Hunii, care nu ştiau că există o altă lume dincolo de mlaştini, fură cuprinşi de admiraţie pentru ţara sciţilor. Crezură că vadul prin mlaştini pînă atunci necunoscut, le fusese dezvăluit de divinitate.

Întorşi printre ai lor, ei lăudară *Scythica terra* şi-i convinseră şi pe ceilalţi să-i urmeze, mergînd pe vadul indicat de căprioară.

---

[17] Paulus Diaconus, *Hist. Lang.* IV, 37; cf. Grimm, *Deutsche Sagen*, n. 407; C. Pschmadt, *op. cit.*, p. 39 şi urm. F. Altheim, după ce aminteşte că, după G. Baesecke,*Vor-u. Frühgeschichte d. deutschen Schrifft.* I, p. 334, aceste două legende sînt solidare, conchide că ele trădează influenţa popoarelor de cavaleri ale Asiei asupra germanilor (*Gesch. d. Hunnen*, I, p. 235). A se vedea şi mai departe.

[18] Pio Rajna, *op. cit.*, pp. 250–251, citează încă patru exemple: în *Chanson des Saisnes*, un cerb traversează Rhinul, arătînd vadul armatei franceze; în *Fierabras*, un cervideu îl conduce pe Richard de Normandie prin curentul rapid al rîului Flogot; în *Karlamagnus Saga*, un cerb alb, la ruga lui Charlemagne, îl trece pe acesta rîul Gironde; în *Chevalerie Ogier*, Charlemagne este condus de un cerb alb prin Alpi. Aceste exemple deja discutate de Gaston Paris, Léon Gauthier şi Carl Pschmadt, au fost reluate şi completate de A. H. Krappe, „Guiding Animals" (*Journal of American Folklore*, 55, 1942, pp. 228–246), pp. 236–37. A se vedea şi C. Pschmadt, *op. cit.*, pp. 31 şi urm., 40 şi urm.

Şi o dată ajunşi în ţara sciţilor, ei sacrificară Victoriei toţi prizonierii pe care-i capturaseră.[19]

Să reţinem elementele următoare: 1) hunii nu cunoşteau existenţa unui teritoriu dincolo de mlaştini, căci ei trăiau izolaţi de restul lumii; 2) ei erau numai vînători; zărind căprioara o urmăriră la început cum urmăreşti vînatul, dar sesizară curînd natura „divină" a incidentului, căci căprioara se oprea din cînd în cînd ca să-i aştepte; în cele din urmă ea nu mai fu vînat ci călăuză şi dispăru cînd vînătorii fură în siguranţă pe celălalt mal al mlaştinilor Meotidei; 3) o dată întorşi în „Sciţia" cu tot poporul, hunii se comportară ca nişte vînători-războinici: primii prizonieri fură sacrificaţi Victoriei. Trecerea la starea războinică s-a făcut „natural". Se ştie, într-adevăr, că hunii practicau războiul în stilul vînătorilor din stepele eurasiatice, adică imitînd comportamentul carnasierelor în urmărirea cervideelor.

Mituri de origine

Vom reveni asupra acestui mit hunic. Să completăm mai întîi dosarul comparativ, începînd cu lumea greco-latină. Descriind ţinutul Picenum, Strabon (V, 4, 2) relatează că picentinii sînt originari din ţara sabinilor: o ciocănitoare i-a condus pe strămoşii lor spre noua lor patrie. Aceasta, adaugă Strabon, explică numele lor, căci ei numesc această pasăre „picus" şi o ţin drept pasăre

---

[19] Iordanes, *De origine actibusque Getarum sive Gothorum*, 123 şi urm., (cap. 24). Despre importanţa acestui personaj, cf. F. Altheim, *op. cit.*, pp. 6 şi urm. A se vedea şi Procopius din Cesareea, *Bell. Goth.*, IV, 5, şi Karl Dietrich, *Byzantinische Quellen zum Länder-und Völkerkunde*, 1912, II, p. 4. J. Marquart, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, p. 529, crede că Procopius se referă la protobulgari. Pio Rajna era înclinat să creadă că hunii împrumutaseră legenda de la goţi sau că istoria povestită de Priscus-Iordanes era trecută printr-un „creuzet gotic"; *op. cit.*, p. 252. Totuşi, Iordanes nu era got, ci aleman; cf. F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, vol. V, p. 27. A. H. Krappe conchide că întrucît nici o tradiţie germanică nu precede legenda sosirii hunilor în Europa (375), tema trebuie să fie de origine hunică; *op. cit.*, pp. 240 şi urm. Dar Krappe neglijase anumite tradiţii greceşti şi latine pe care le vom discuta mai departe. Vezi şi G. Moravcsik, „Die Hunnische Hirschsage" (în: *Festschrift für F. Altheim*, Berlin, 1969, pp. 114–119).

consacrată lui Marte.[20] Într-un alt pasaj, Strabon aminteşte mitul despre originea samniţilor: odată sabinii consacrară lui Marte toţi copiii născuţi în cursul anului; ajunşi la maturitate, aceştia fură trimişi coloni, şi un taur le arată drumul.[21] După samniţi, continuă Strabon, vin hirpinii: ei îşi iau numele lor de la lup, care le-a slujit drept călăuză spre aşezarea lor; căci „hirpus", explică autorul nostru, este cuvîntul samnit pentru „lup", tradiţie atestată şi de Festus.[22]

Aceste trei mituri de origine au un element comun: un popor italic s-a constituit în grup etnic independent, urmînd un animal care i-a servit de călăuză; acest animal este „consacrat" unui zeu, ceea ce poate semnifica, în anumite cazuri, că el este reprezentantul zeului sau epifania lui. În ambele cazuri, poporul care s-a constituit în urmă unei asemenea migraţii a luat numele animalului-călăuză: picentini, hirpini. Numărul triburilor şi al popoarelor indo-europene al căror nume etnic derivă de la un animal este considerabil.[23] Chiar numele Italiei, **Vitalia*, trecea drept derivat de la *vitulus*, „juncan". Dar asta constituie deja o altă problemă. Tema mitică ce ne interesează se referă la întemeierea unei colonii, sau la formarea unui popor, mergînd pe urmele unui animal-călăuză. R. Merkelbach aminteşte că această temă mitică nu este proprie numai popoarelor italice.[24] Callimach povesteşte în al său Imn către Apollon (65 sq.) cum Battos, îndreptîndu-se spre Libia, fu condus de Apollon sub forma unui

---

20 Ciocănitoarea ca pasăre a lui Marte este atestată şi în legenda lui Romulus; alături de lupoaică, ciocănitoarea hrănise gemenii; Plutarch, *Romulus*, 4, 2; cf. F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra, 1938, p. 66 şi urm.

21 Strabon, *Geografia*, V, 4, 12.

22 Festus, Epit., p. 106 Müller; cf. F. Altheim, *op. cit.*, p. 67. Asupra semnificaţiilor religioase ale numelui etnic de lup, a se vedea mai sus capitolul I.

23 Richard v. Kienle, „Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme" (*Wörter und Sachen*, XIV, 1932, pp. 25–67).

24 Reinhold Merkelbach, „Spechtfahne und Stammessage der Picentes" (*Studii in onore di Ugo Enrico Paoli*, Florenţa, 1955, pp. 513–520), p. 514. Importanţa acestui articol nu poate fi îndeajuns apreciată. Merkelbach arată că animalul figurînd pe stindarde trebuie să fie pus în relaţie cu miturile de origine ale anumitor popoare din antichitate. Altfel zis, urmînd stindardul, armata reactualizează evenimentul mitic al întemeierii naţiunii.

corb; zeul îi indică locul unde trebuia să-şi construiască oraşul, Cyrene. Şi corbii albi ai lui Apollon îi conduseră pe emigranţii beoţieni.[25] Este vorba de un motiv destul de cunoscut în lumea mediteraneană: a lăsa unui animal alegerea aşezării unui oraş sau a unui sanctuar. Se întîmplă ca un oracol să anunţe apariţia unui animal şi să dea sfatul ca el să fie urmat. Este poate o „raţionalizare" tîrzie; la origini animalul însuşi avea funcţie oraculară; epifaniile şi mişcările sale constituiau oracolul.

Oracolul din Delphi îl îndeamnă pe Cadmos să urmeze o vacă; aceasta se îndreaptă spre dumbrava lui Ares şi acolo unde vaca se aşază jos Cadmos construieşte cetatea Theba.[26] Conform unei tradiţii, tot o vacă îi indică lui Ilos locul unde trebuia construită Troia.[27] O scroafă îi conduse pe troienii exilaţi pînă la Lavinium, probabil cea mai veche aşezare a Ostiei.[28] Atheneu ne transmite o tradiţie conservată de Creophylus, conform căreia Efesul a fost ridicat pe locul în care un mistreţ, a cărui apariţie fusese anunţată de un oracol, a fost ajuns şi doborît de viitorii locuitori ai oraşului.[29] Inutil să mai înmulţim exemplele. Să amintim numai că animalele nu indică numai aşezarea unui oraş sau a unei colonii ci servesc şi de călăuze în situaţiile disperate, aparent fără ieşire. Callisthene, cel mai vechi istoric al lui Alexandru cel

---

[25] Schol, Aristofan, *Nub.*, 133, citat de A. H. Krappe, p. 230, n. 22.

[26] Apollodor, *Bibliotheca*, III, 4, 1; cf. Pausanias, IX, 12, 1 s., IX, 19, 4. A se vedea discuţia acestui episod la A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, pp. 54 şi urm. A se vedea şi F. Vian, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963 pp. 78 şi urm.

[27] Tzetzes, Scholia in Lycoph., 29 şi urm.. Cook, *Zeus*, I, pp. 468 şi urm. O altă variantă a aceleiaşi tradiţii a fost înregistrată de Apollodor, *Bibliotheca*, III, 12, 3. A se vedea şi comentariul lui Frazer, *Apollodorus, The Library*, New York, 1921, p. 38.

[28] Dionysios din Halicarnas, I, 55 şi urm.; A. H. Krappe, p. 229. Este locul să amintim riturile întemeierii satelor mandeze: un taur lăsat liber pentru un timp este urmărit şi sacrificat iar „mormîntul" său constituie centrul noii aşezări; cf. L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, pp. 179 şi urm. Dar în acest caz este vorba de un ritual de întemeiere — şi nu numai de indicarea teritoriului viitoarei cetăţi.

[29] Athenaeus, VIII, 62; A. H. Krappe, *op. cit.*, p. 229. Mitul mai supravieţuieşte poate numai ca un clişeu literar, la primii cronicari creştini: calul i-ar fi indicat lui Constantin traseul viitoarelor ziduri ale Constantinopolului; cf. referinţele la Krappe, p. 229, n. 11.

Mare, povesteşte cum călăuzul care l-a condus pe acesta prin deşert, spre oracolul lui Ammon, pierzînd drumul, Alexandru şi armata sa fură îndrumaţi de doi şerpi.[30]

Cum am văzut, apariţia şi urmărirea, şi eventual omorîrea unui animal sălbatic sau domestic, sînt în raport cu naşterea unui popor, întemeierea unei colonii sau a unui oraş, consultarea unui oracol de creatorul primului imperiu european. În toate aceste mituri, legende şi clişee literare, o idee pare subiacentă: un animal decide *orientarea* într-un teritoriu necunoscut sau salvează un grup uman aflat într-o situaţie fără ieşire; acest act nu este numai „miraculos", el marchează sau face posibil *începutul* unei noi realităţi istorice: cetate, stat, imperiu. Vom vedea mai tîrziu că revelaţiile săvîrşite de animale se referă de asemenea şi la alte realităţi.

Să subliniem deocamdată diferenţa între legendele lui Dragoş, cea a traversării mlaştinilor Meotidei şi toate celelalte: în primele, animalul-călăuză este urmărit de vînători; în celelalte animalul îşi face apariţia într-o situaţie critică, dar nu este vorba de o vînătoare; într-adevăr, animalul este considerat încă de la început ca o călăuză trimisă de zei (chiar dacă este urmărit şi doborît, ca în legenda întemeierii Efesului: oracolul anunţase deja apariţia mistreţului şi prescrisese urmărirea şi uciderea lui cu scopul de a se afla centrul viitoarei cetăţi). Se poate considera ca aparţinînd acestei de a doua categorii ultima parte a versiunii hunice: într-adevăr, începînd dintr-un anume moment, căprioara nu mai este vînată; ea se comportă ca o călăuză şi hunii o consideră trimisă de o putere divină.

Hunor şi Magor

Legenda maghiară a lui Hunor şi Magor dezvoltă acelaşi motiv. Vînînd în stepă, fraţii Hunor şi Magor, fiii uriaşului Menroth, zăriră o căprioară şi o urmăriră prin mlaştinile Meotidei, pînă într-o cîmpie roditoare. Acolo căprioara dispăru, dar cum locul

---

[30] Fr. Gr. Hist. 124 F 14 a; a se vedea referinţele suplimentare în Merkelbach, p. 314, n. 1. Cf. şi A. H. Krappe, p. 321 şi notele 33–34.

părea bun pentru păşunat, Hunor şi Magor se întoarseră acasă pentru a cere tatălui lor permisiunea de a se stabili acolo cu tovarăşii lor. Şase ani mai tîrziu, zvonul cîntecelor şi al muzicii îi atrase din nou în stepă. Soţiile fiului regelui Bereka (Bedar) şi fetele regelui Dula celebrau o sărbătoare (*festum tubae*) despre care nu ni se dau alte informaţii. Hunor şi Magor răpiră femeile şi fetele şi descendenţii lor au devenit strămoşii hunilor şi ai maghiarilor.[31]

Comparînd această legendă cu cea a lui Dragoş, R. Vuia consideră că „în fond conţinutul lor este identic"[32]. El descoperă chiar două detalii similare: 1) Hunor şi Magor găsesc că ţinutul este propice creşterii turmelor (*pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt opportunam: Chron. Hungaricum*), şi în Cronica lui Ureche vînătorii „au socotit, cu toţii, că e locul bun de hrană"; 2) în legenda maghiară cei doi fraţi îi cer tatălui lor permisiunea de a se strămuta în Meotida, şi în legenda românească, Dragoş şi tovarăşii săi îi cer lui Vladislav, principele ungur, permisiunea de a pleca.[33] Şi totuşi, neexcluzînd posibilitatea unui împrumut, R. Vuia este înclinat să considere legenda românească o variantă a unei teme internaţionale de origine indiană.[34] Regretatul Gh. Brătianu credea că este vorba de o influenţă directă a legendelor ungureşti, în legătură cu cucerirea Pannoniei şi a Transilvaniei, asupra tradiţiei „descălecării" românilor „ungureni" din Maramureş.[35]

---

[31] Simonis de Keza, *Gesta Hungarorum* (= *Chronicon Hungaricum*, ed. Al. Horányi, Vienne, 1781, cap. I, pp. 31–32, pasaj reprodus de R. Vuia, p. 306), şi *Chronicon Pictum*, I, pp. 250 şi urm. Savanţii unguri consideră legenda ca depinzînd de versiunea hunică; cf. Sebestyén, citat de R. Vuia, p. 308, n. 1. Despre sursele şi metoda lui Simon Keza, cf. Kurt Wais, *Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Niebelungenliedes*, I, Tübingen, 1953, pp. 32 şi urm. Asupra ansamblului problemei, cf. Michael de Ferninandy, „Studien zu den Quellen der ugrischen Mythologie" (*Ural-Altaische Jahrbücher*, 28, 1956, pp. 18–34); id., *Wörterbuch der Mythologie*, Teil II, pp. 227, 233, V. şi: Otto J. Maenchen-Helzen, *The World of the Huns. Studies in their History and Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1973), pp. 444–459.

[32] R. Vuia, *op. cit.*, p. 306.

[33] R. Vuia, *ibid.*, p. 306, n. 2

[34] R. Vuia, *ibid.*, p. 309.

[35] Gh. Brătianu, *Tradiţia istorică despre întemeierea Statelor româneşti*, pp. 125 şi urm.

Nu intenţionăm să discutăm problema tradiţiei istorice româneşti privind întemeierea principatului Moldovei.[36] Dar este important să distingem cele trei realităţi diferite: 1) *evenimentul* sau *procesul istoric* al întemeierii principatului de către românii coborîţi din Maramureş; 2) tradiţia despre acest eveniment aşa cum a fost înregistrată, interpretată şi prezentată de primii istoriografi[37]; 3) mitul întemeierii, comportînd ca elemente esenţiale urmărirea unui zimbru de un grup de vînători, traversarea munţilor, omorîrea unui animal sălbatic şi hotărîrea de a se aşeza într-un ţinut abia descoperit.

E posibil ca primii istoriografi să fi cunoscut cronicile ungureşti povestind legenda lui Hunor şi Magor şi să-i fi împrumutat conţinutul sau anumite elemente. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că o legendă similară n-ar fi circulat şi la români.[38] Căci, după cum am văzut, tema mitică a animalului conducînd un grup etnic în patria sa viitoare este amplu atestată în Italia şi în lumea elenistică. Pe de altă parte, contrar părerii lui R. Vuia, cele două tradiţii — ungurească şi moldovenească — nu sînt „identice". În primul caz, o căprioară îl călăuzeşte pe Hunor şi pe Magor de-a lungul mlaştinilor, apoi dispare. În al doilea caz, este vorba de un zimbru şi de o adevărată vînătoare care se termină prin moartea animalului. Dacă o legendă similară n-ar fi existat la români, ne putem cu greu închipui pentru ce cronicarii n-au urmat versiunea ungurească întru totul — căci motivul cerbului miraculos există în folclorul unguresc şi dispariţia sa finală constituie un element mai dramatic şi deci mai seducător decît uciderea zimbrului. Ipoteza lui R. Vuia că ar fi vorba de o „legendă heraldică"[39] nu se impune: pentru că blazonul Moldovei era un zimbru, s-ar fi adoptat versiunea Hunor şi Magor,

---

[36] Trimitem la cartea lui Gh. Brătianu şi, pentru bibliografia recentă, la studiul lui Eugen Lozovan, citat la nota 1, Paginile din N. Iorga, *Histoire des Roumains*, Paris — Bucureşti, 1937, vol. III, pp. 341 şi urm., rămîn încă valabile.

[37] Gh. Brătianu subliniază faptul că cele mai vechi letopiseţe redactate în slavonă — cele de la Bistriţa şi Putna şi Cronica Anonimă — au fost scrise în jur de un secol după evenimentele relatate; *Tradiţia istorică*, pp. 121–122.

[38] Nu se poate nimic decide asupra „originii" tradiţiei populare orale înregistrate de S. Fl. Marian, *Tradiţii poporane române*, Bucureşti, 1895, pp. 40–63.

[39] R. Vuia, *op. cit.*, p. 303.

înlocuindu-se căprioara cu zimbrul. Dar atunci, ne întrebăm pentru ce nu s-a urmat tradiţia ungurească în totalitatea sa, adică conservînd elementul atît de important al *dispariţiei* finale a zimbrului (= căprioara). Este inutil să presupunem că a fost introdus acest element nou — uciderea fiarei — pentru că voievozii şi boierii români se distrau vînînd zimbri.[40] Hunii erau esenţialmente vînători şi totuşi căprioara dispare în chip miraculos după ce-i călăuzise pe strămoşii lor în traversarea mlaştinilor Meotidei. Să o repetăm, dispariţia misterioasă a animalului-călăuză constituie un element dramatic de mare efect, şi nu vedem pentru ce ar fi fost suprimat dacă legenda lui Dragoş nu ar fi decît o transpunere a versiunii maghiare.

Zimbrul şi taurul

Tema „vînătorii rituale a zimbrului" este cu siguranţă autohtonă. La daci acest animal se bucura deja de un prestigiu religios. El figurează în mijlocul unui scut găsit la Piatra Roşie[41] şi o inscripţie conservată în *Antologia Palatină* relatează că Traian i-a consacrat lui Zeus Casios, în apropiere de Antiochia, un corn de zimbru acoperit cu aur, luat din comorile dacice.[42] Din nefericire ştim încă foarte puţine despre acest subiect. Dar oricare ar fi fost rolul zimbrului în mitologia şi religia dacilor, el făcea parte desigur dintr-un ansamblu mitico-ritual de origine meridională, avîndu-şi rădăcinile în preistorie. Este vorba, evident, de un ansamblu mitico-religios destul de complex. Nu avem decît să ne amintim rolul taurului în Orientul Apropiat antic şi în Mediterana.[43] Taurul, sălbatic sau domesticit, este prezent deopotrivă în contextele eroice şi de fertilitate: tauromahia reprezintă o probă iniţiatică de tip eroic, dar sacrificarea unui

---

[40] *Ibid.*, p. 309.

[41] *Istoria României*, Bucureşti, 1960, I, p. 336.

[42] *Antologia Palatina*, VI, p. 332.

[43] A se vedea M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949, p. 85, şi bibliografiile înregistrate, pp. 113 şi urm. Cf. şi A. Alvarez de Miranda, „Magia y Religion del toro norteafricano" (*Archivo Español de Arqueologia*, Madrid, 1954, pp. 1–44).

taur comportă semnificaţii cosmogonice. Zeii furtunii ca şi eroii au fost comparaţi cu taurii, şi în Avesta taurul figura deja pe stindard (*gaoš drafšo*)[44]. Sacrificarea taurului juca un rol important în Misterele lui Mithra. Capturarea taurului de către Mithra face parte dintr-un mit arhaic deja indo-iranian; ea constituia un moment esenţial în festivităţile de Anul Nou[45] — episodul avea deci o semnificaţie cosmogonică. Foarte probabil, Misterele lui Mithra s-au constituit în nord-vestul Iranului, în Armenia şi Caucaz. La începutul erei creştine exista încă în Caucaz ritul sacrificării unui taur furat.[46] Or, se ştie că Misterele lui Mithra au fost destul de populare în Dacia.[47] Nu este de altfel vorba nici de primul, nici de ultimul contact al acestui popor cu spiritualitatea iraniană.

Aceste scurte indicaţii nu pretind să circumscrie un subiect imens. Dar ele ne introduc în universul religios susceptibil să facă inteligibile miturile şi legendele noastre. E important acum să abordăm preistoria „vînătorii rituale“, începînd cu funcţiunea mitico-rituală a principalelor animale ale legendelor noastre; taurul (= zimbru) şi cerbul. La ceea ce am spus mai adăugăm că popoarele indo-europene au valorificat destul de repede, din punct de vedere religios şi mitologic, taurul, şi un mare număr de triburi şi-au luat taurul ca eponim.[48] Anumiţi zei sînt tauromorfi sau însoţiţi de tauri. Scenariile mitico-rituale şi simbolismele aferente se prelungesc de-a lungul mileniilor. Ca şi în mituri, taurul simbolizează în folclor forţa redutabilă, curajul, agresivitatea. Ca să ne limităm numai la un exemplu nu avem decît să citim paginile

---

[44] Yasna, 10, 14; cf. F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, I, p. 203, n. 14, bibliografia despre stindardele tauromorfe.

[45] G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte“ (*Numen*, 1954, pp. 16–18, II, 1955, pp. 47–134), II, p. 94; cf. I, pp. 51 şi urm. A se vedea şi G. Widengreen, *Die Religionen Iranus*, Stuttgart, 1965, pp. 41 şi urm.

[46] F. Cumont, *Journal of Roman Studies*, 27, 1937, pp. 63–71.

[47] Esenţialul documentaţiei este în L. W. Jones, *The Cults of Dacia*, (Univ. of California, Publ. Philol., IX, 8, 1929, pp. 245 şi urm.). O. Floca, „I culti orientali nella Dacia“ (*Ephem. Dacoromana*, VI, 1935, pp. 204 şi urm.

[48] Richard v. Kienle, *Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stamme*, pp. 55–57.

lui J. Weisweiler despre rolul taurului în folclorul irlandez.[49] Pe de altă parte, în același folclor, eroul este comparat cu cerbul, și în topografia Galiei numele derivînd de la „cerb" sînt mai numeroase decît cele care au ca origine termenul desemnînd taurul.[50] J. Weisweiler a ajuns chiar să distingă în tradiția celtică două culturi: cea a taurului, de origine mediteraneană și de structură pastorală, și cea a cerbului, de origine nord-eurasiatică, elaborată de vînătorii preistorici. Amîndouă culturile sînt evident pre-indoeuropene.

Vom reveni asupra acestei probleme. Remarcăm deocamdată cît de mult s-au influențat reciproc aceste două „culturi" arhaice în Europa occidentală. Cerbul și taurul figurează deja în desenele rupestre din Iberia și Liguria.[51] Iar pe chivotul de la Gundestrup zeul este reprezentat între un cerb și un taur. Cerbul este numit „bou sălbatic" (*oss allaid, dam allai, ag allaid*), căprioara, „vacă sălbatică" (*bó allaid*) și puiul de căprioară „vițel sălbatic" (*loeg allaid*).[52] Și autoritățile eclesiastice, între secolul al V-lea și al VIII-lea, denunță și stigmatizează *cervulum seu vitulum facere*, adică riturile țărănești comportînd măști și deghizări împrumutate de la cervidee și tauri.[53]

Rolul religios al cerbului

Toate acestea arată cît de complexă este problema. Încă din preistorie, culte și sisteme religioase diferite s-au influențat reciproc. Simbiozele și sincretismele au avut loc cu mult înaintea epocii „marilor întîlniri" între religii. Începînd din neolitic, dacă

[49] J. Weisweiler „Vorindogermanischen Schichten der irischen Heldensage" (*Zeitschrift für celtische Philologie*, 24, 1954, pp. 10–55, 165–197), pp. 28 și urm. Despre rolul taurului în regiunile celtice, cf. Jan de Vries, *La Religion des Celtes*, Paris, 1963, pp. 184–188.

[50] J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 193.

[51] Franz Altheim, *Italien und Rom* (1941), I, p. 82.

[52] J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 194.

[53] *Ibid.*, p. 193, cu referințele înregistrate la nota 4. Bibliografia privind *cervulum facere* este imensă. Vom reveni în altă parte.

nu cumva din paleoliticul superior, e greu să găseşti concepţii religioase „pure", adică complet independente de creaţiile religioase anterioare şi contemporane. Să luăm, de exemplu, rolul cerbului în mitologiile şi religiile Eurasiei. Problema este imensă şi nu priveşte decît în parte cercetarea noastră. Dar este important să cunoaştem substratul religios al unui mit cum este cel al venirii hunilor în Europa. J. Weisweiler amintea, după F. R. Schröder, cultul cerbului care se întinde spre est pînă în China şi Japonia şi în sud pînă în Italia (Val Camonica; Diane de Némi etc.), în Iliria, în Grecia (Artemis), Marea Neagră, Caucaz şi Asia Mică (zeul hittit al furtunii călărea pe un cerb etc.).[54] Vom reveni asupra mitologiei cerbului în Asia Centrală şi Siberia, insistînd mai ales asupra cîtorva mituri indiene foarte rar puse în raport cu tema noastră. Deocamdată să amintim că măştile de cervidee sînt atestate în Europa din cea mai îndepărtată antichitate pînă în timpurile moderne.[55] Celebrul „vrăjitor" paleolitic din grota Trois-Frères (Ariège) este reprezentat cu un cap de cerb împodobit cu nişte coarne imense.[56] Şi pe o placă de ardezie din Lourdes este gravat un om împodobit cu coarne de cerb şi cu o

---

[54] J. Weisweiler, *Vorindogermanischen Schichten der irischen Heldensage*, pp. 191 şi urm.; F. R. Shröder, *Skadi und die Götter Skandinaviens*, Tübingen, 1941, pp. 90 şi urm.; cf. şi J. Wiesner, „Zun Hirsch in der Frühzeit" (*Pisciculi*, Festschrift für F. J. Dölger, Münster i. W., 1939), p. 309 şi urm.; Helmut Rosenfeld, „Die Dioskuren als leucho pôlo und die Alkes «Elchreiter» der Vandalen" (*Rheinisches Museum für Philologie*, 89, 1940, pp. 1 şi urm.; id., „Die vandalischen Alkes «Elchreiter» der Ostgermanische Hirschkult und die Dioskuren" (*Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 28, 1940, pp. 245 şi urm.); cf. şi Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, (ed. a II-a 1956), pp. 363 şi urm. şi studiile lui Karl Hauck şi O. Höfler citate în notele 55 şi 60. Despre cultul cerbului la celţi, cf. Jan de Vries, *La Religion des Celtes*, pp. 112 şi urm., 181 şi urm., Cerbul, strămoş mitic la celţi, O. Höfler (n. 55), 40 (cu bibliografia).

[55] A se vedea bibliografia dată de Leopold Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, Viena, 1955, p. 25, nr. 92–100; Otto Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, Heidelberg, 1960, pp. 32 şi urm. şi notele 66–94.

[56] Desenul a fost frecvent reprodus: a se vedea în ultimul rînd în J. Maringer, *L'homme préhistorique et ses dieux*, Paris, 1958, fig. 19; S. Giedion, *The Beginnings of Art*, New York, 1962, fig. 340–341, pp. 504–505. Este vorba probabil de un „maestru-vrăjitor", reprezentant al unui Domn al Animalelor, căci are o faţă de bufniţă, urechi de lup, o barbă lungă de capră neagră şi o coadă de cal. Vrăjitorul este gata de dans, cu ochii fixaţi spre diferitele specii de animale gravate pe rocă.

coadă de cal.[57] Vînătoarea și uciderea cerbilor figurează în desenele rupestre din vîrsta bronzului din Suedia.[58] În Edda, cerbul este în legătură cu Odin și Arborele Lumii.[59] Un cerb împodobește vîrful stindardului de fier descoperit în „Ship-burial"-ul din Sutton Hoo (Suffolk) datînd din secolul al VII-lea.[60] Funcțiunea cerbului ca animal funerar și călăuz al morților în lumea de dincolo este amplu atestată în tradițiile germanice.[61] Se consideră că uneori morții apar sub formă de cerbi.[62] Există, de altfel, un obicei de a înveli morții în piei de cerb[63], desigur datorită rolului de psihopomp al acestui animal.

Dar funcția funerară a cerbului nu este cea mai importantă. Caracterul său solar este de asemenea atestat. Într-o poezie islandeză din secolul al XIII-lea, „cerbul solar" este descris cu picioarele pe pămînt și cu coarnele atingînd Cerul.[64] După cum vom vedea, cerbul de aur este cunoscut și în India. În vechile credințe populare rusești soarele este conceput ca un cerb învăpăiat care aleargă pe cer.[65] Să încheiem aici aceste cîteva indicații asupra dosarului european al cerbului. Vom avea ocazia să-l completăm.

J. Weisweiler crede că cultul și miturile cerbilor sînt originare din nordul Europei.[66] Indo-europenii le-ar fi împrumutat de la „hiperboreeni" care locuiau aceste regiuni în timpurile pre-

---

[57] J. Marringer, *op. cit.*, fig. 31, după Breuil.

[58] Cf. Oscar Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M. 1934, pp. 110, 125 etc.

[59] *Grimnismál*, 26; F. R. Schröder, *op. cit.*, pp. 48 și urm.

[60] Karl Hauck, „Herrschaftzeichen eines Wodanistischen Königtums" (*Jahrbuch für Fränkische Indesforschung*, 14, 1954, pp. 9–66), pp. 99 și urm. Stindardele și insignele ornate cu cerbi sînt destul de frecvente la vechii germani; cf. O. Höfler, *op. cit.*, pp. 45 și urm. Capetele de cerb în bronz montate pe catarge sînt atestate de asemenea la sciți; cf. A. Salmony, „An Unknown Scythian Find in Novocherkask" (*Eurasia Septentrionalia Antiqua*, X, 1936, pp. 54–60, fig. 1–5). N. Tchlenova, „Le cerf scythe" (*Artibus Asiae*, XXVI, 1963, pp. 27–70).

[61] Cf. Referințele bibliografice la K. Hauck, p. 20 și O. Höfler, p. 45.

[62] W. E. Peuckert, în *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, IV, pp. 93 și urm.; Höfler, p. 44.

[63] O. Höfler *op. cit.*, p. 45 și nota 147.

[64] J. Weisweiler, *op. cit.*, p. 191.

[65] O. Schrader — A. Nehring, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, I, Berlin — Leipzig, 1917–1923, pp. 503 și urm..

[66] Weisweiler, *op. cit.*, p. 196.

istorice. Ca să dovedească atari influenţe, Weisweiler citează cuvinte arctice supravieţuind în limbile celtice.[67] Nu intenţionăm să discutăm această ipoteză în ansamblul ei. Să remarcăm totuşi că cerbul avea deja un rol religios la vînătorii paleolitici din Franţa (grota Trois-Frères etc.). Cu alte cuvinte, el se găseşte, cum crede Weisweiler, în legătură cu cultura vînătorilor paleolitici, dar aceştia nu erau la început „hiperboreeni". În măsura în care putem vorbi de o cultură „hiperboreeană", ea era probabil moştenitoarea directă sau indirectă a culturii paleoliticului superior franco-cantabric. Condiţiile rămînînd aproape aceleaşi ca în epoca glaciară, vînătorii „hiperboreeni" prelungiseră în regiunile septentrionale şi arctice o cultură care dispăruse în sud în urma schimbării climei. În consecinţă, dacă Weisweiler are poate dreptate să conchidă că indo-europenii au împrumutat „cultura cerbului" de la „hiperboreeni" şi au difuzat-o în sud şi în vest, nu are desigur dreptate să considere această cultură ca o creaţie nordică. Eurasia septentrională a primit şi conservat, adaptat şi îmbogăţit o cultură şi o spiritualitate care cunoscuseră deja o strălucită epocă creatoare în paleoliticul franco-cantabric.

Vînătoarea cerbului în India

Fenomene asemănătoare se constată în alte epoci şi în medii diferite. Să examinăm miturile vînătorii cerbului în India şi să le comparăm cu miturile similare din Asia Centrală. Se va vedea în ce sens un mit arhaic şi extrem de răspîndit este reinterpretat şi revalorificat în contexte religioase diferite. În literatura indiană, *śarabha* desemnează şi un animal fabulos şi un cervideu. *Dhūmakāri-jātaka* (n° 413 din *Jataka* pali) face aluzie la nişte *śarabha* care, înnebuniţi din cauza muştelor, se apropie de focul unui păstor de capre care răspîndea foarte mult fum.[68] Dimpotrivă, în *Sarrabhaminga-jātaka* (n° 483) se găseşte povestirea următoare: Regele Brahmadatta merge la vînătoare cu suita sa.

---

[67] *Ibid.*, pp. 196–197.

[68] Jean Przyluski, „Un ancien peuple du Penjab: Les Salva" (*Journal Asiatique*, 214, 1929; pp. 311–354), p. 321.

Dintr-un tufiş iese un *sarabha*. „Aceste animale au o abilitate miraculoasă de a se feri de săgeţi. Acesta se lăsă jos pentru a lăsa să treacă săgeata pe care regele i-o trimise apoi îşi reluă cursa." Brahmadatta îl urmăreşte îndelung. Ajuns lîngă o groapă plină cu apă murdară *sarabha* o înconjoară dar regele se afundă. Sarabha care nu era altul decît Boddhisattva reincarnat îl scoase din groapă pe omul care voise să-l ucidă şi-l învăţă Legea. Într-o altă zi, regele se duse în parcul său ca să tragă cu arcul. În momentul în care ocheşte ţinta, Sakka, regele zeilor, face să-i apară imaginea lui *sarabha* şi Brahmadatta se abţine să lanseze săgeata. El declară că drept recunoştinţă pentru o binefacere nu poate ucide *sarabha*. „Acesta nu e vînat, replică Sakka, este Asura. Dacă îl ucideai deveneai suveranul zeilor." Dar regele persistă în hotărîrea lui şi atunci Sakka îl laudă, urîndu-i viaţă lungă şi apoteoză după moarte.[69]

Să reţinem această trăsătură: *sarabha* nu este un vînat obişnuit, ci un Asura, o fiinţă în acelaşi timp divină şi demonică. Cine îl doboară devine egalul Regelui Zeilor. O tradiţie similară s-a păstrat în mediile brahmanice. În *Mahābhārata* (I, 65, v. 2534 şi I, 67, v. 2663) Sarabha desemnează un Asura a cărui incarnare este regele-ermit Paurava. „În *Purāṇa*, Asura Sarabha este un monstru redutabil cu opt picioare, mai puternic decît un leu, şi adversarul lui Vişṇu."[70]

Într-o povestire extrasă de Vinaya din *Mahāsamghika* întîlnim un mit puţin diferit. Un cerb de culoarea aurului zboară spre nord plutind prin aer. Soţia regelui din Benares îl vede şi-i doreşte pielea ca să-şi facă din ea o pernă. Un vînător se îndreaptă spre nord şi ajunge în Munţii Înzăpeziţi. Un *rihsi* îi descoperă că „un rege al cerbilor de culoarea aurului" vine adesea zburînd, şi se aşază pe un copac. Vînătorul se aşază la pîndă şi-l vede pe regele cerbilor apropiindu-se prin aer. „Corpul lui răspîndea o strălucire

---

[69] *Ibid.*, pp. 322–23; sanscritul *śarabha* are drept echivalent în limba pali *sarabha*.

[70] *Ibid.*, p. 323; Przyluski crede că *śarabha*, care desemna mai întîi o specie de animal, emblema tribului Salva, a desemnat un animal fabulos şi divin cînd tribul deveni clanul regal al confederaţiei (*ibid.* p. 325). Această explicaţie, în cea mai bună tradiţie evoluţionistă, nu se impune.

care lumina trecătorile munţilor.“ Vînătorul reuşi să-l prindă cu ajutorul unei plase şi-l aduse reginei. „Ea începu să ţopăie de bucurie. Mînată de intensitatea afecţiunii ei înaintă şi îmbrăţişă cerbul, dar din cauza gravităţii păcatelor ce le avea pe suflet acest gest făcu să-i dispară pe loc culoarea de aur a acestui rege al cerbilor. Regina zise: «Acest cerb nu mai este decît un animal fără frumuseţe; să i se dea drumul să plece».“[71]

Să subliniem caracterul solar al regelui cerbilor şi raporturile sale cu Regina, temă care merită un studiu special. Deocamdată să mai prezentăm încă un mit de origine indiană, conservat în cronica siameză *Suvaṇṇa Khamdëng*[72]. Într-o zi Visukamma (= Viśvakarman, făuritorul divin) se metamorfoză într-un Tharai Khăm, adică într-un cerb de aur, şi stătu în parcul regelui P'raya Côraṇĭ. În zadar se strădui acesta să-l captureze. El porunci atunci fiului său Suvaṇṇa Khamdëng să urmărească Cerbul de aur şi să-l prindă viu. Suvaṇṇa „adună o armată de douăzeci de mii de oameni dintre care alese treizeci şi doi din cei mai agili şi mai rapizi pe care-i numi vînători şi cărora le înfăşură capul cu un turban înalt avînd forma urechilor şi coarnelor lui Tharai. Îi îmbrăcă în haine de culoarea acestui animal ale căror poale erau aranjate astfel încît cădeau ca o coadă de cerb. Ceilalţi luară fiecare cîte un laţ“. Îl urmăriră două sau trei luni, fără să-l poată prinde. Cînd armata dormea Cerbul de aur dormea şi el. „Abia îl ajungeau şi iar se făcea nevăzut. Îi aştepta şi în apropierea lor îşi relua cursa.“ Atunci prinţul ceru întăriri tatălui său. Cu o armată considerabilă, reluară urmărirea cerbului şi-l alungară pînă la poalele muntelui Doi Ang Salong. Acolo o femeie, Nag In Láo[73], ieşi să-l vadă pe prinţ. Ea se îndrăgosti de el, îl invită într-o peşteră, locuinţa ei, şi „gustară din plăcerile iubirii“. După ce a stat mult timp prin acele locuri, armata îşi reluă drumul şi

---

[71] Traducere E. Chavannes, *Cing cents contes*, n°. 341, reprodusă de Przyluski, *op. cit.*, pp. 337–338.

[72] *Annales du Sian, Première partie ; Suvaṇṇa Khamdĕng, Suvaṇṇa K'ôm Khăm, Sinhanavati*, traducere de Camille Notton, Consul al Franţei, Paris, Limoges, Nancy, 1926, pp. 3–6. Numele indiene abundă. A se vedea şi J. Przyluski, *op. cit.*, pp. 343 şi urm.

[73] Nang = doamnă; In = Indra; Lao = a tăia, a şlefui. (Camille Notton, *op. cit.*, p. 5, n. 3.)

traversînd pădurile ajunse la poalele muntelui Usupabatta. Acolo, Cerbul de aur dispăru și nu-l mai revăzură. Făcură tabără în acel loc și-l instalară pe prințul Suvaṇṇa în mijloc.

Să reținem elementele esențiale: 1) o ființă divină se metamorfozează în Cerb de aur și se instalează chiar în parcul regelui ca și cum ar vrea să-l provoace; 2) regele nereușind să-l captureze, îl însărcinează pe fiul său s-o facă; 3) prințul pleacă la vînătoare cu o armată considerabilă, călăuzită de 32 de vînători deghizați în cerbi; 4) cu toate că Cerbul de aur este mereu văzut de vînători, se dovedește invincibil; 5) prințul se îndrăgostește de o femeie din acel ținut și se iubește cu ea; 6) el întîrzie mult timp în acel loc dar Cerbul îl așteaptă; 7) în cele din urmă, prințul și armata reiau vînătoarea dar ajungînd la poalele unui munte, Cerbul dispare. Foarte probabil, cei 32 de vînători deghizați în cerbi reflectă amintirea unei societăți de bărbați practicînd anumite rituri (*cervulum facere*). Comportamentul Cerbului ni se pare semnificativ; el se lasă urmărit pe un vast teritoriu și nu dispare decît cînd a ajuns la capătul drumului. E ca și cum ar fi vrut să-l oblige pe prinț să săvîrșească un „ritual de întemeiere"; într-adevăr aflăm mai tîrziu că prințul devenise un suveran foarte puternic, incarnarea Mistrețului mitic. Episodul erotic se înscrie în aceeași schemă a suveranității: viitorul rege se unește cu o femeie din „ținut", imagine folclorică a divinităților Pămîntului, incarnînd *autohtonia*. „Această vînătoare, se întreabă Przyluski, nu era oare un rit permițînd ascensiunea de la condiția de raja la rangul de suveran suprem? S-ar explica atunci formula enigmatică din *Jātaka* n° 483 conform căreia cel care capturează un *śarabha* dobîndește puterea regelui zeilor, altfel zis obține regalitatea universală."[74] Przyluski a văzut bine relația între vînarea unui *śarabha* și obținerea suveranității universale. Dar în India ca și în alte locuri, această vînătoare rituală poate viza scopuri diferite.

Camille Notton citează o tradiție Wa care îi atribuie lui Mang Rai urmărirea unui cerb de aur, cînd acesta cucerește teritoriul Xieng-Tŭng.[75] „O altă legendă a cronicii din Xieng Măi îi mai atribuie aceluiași personaj urmărirea unei căprioare și a puiului

[74] *Op. cit.*, pp. 344–345.

[75] *Gazeteer*, vol. I, p. 518, citat de C. Notton, *Annales du Siam*, p. 4, n. 2.

ei alb cînd începuse să caute o aşezare pentru a întemeia oraşul Xieng Măi."[76] Găsim deci în India şi în regiunile hinduizate vînătoarea unui cerb miraculos (*śarabha* , Cerbul de aur etc.) în legătură cu: 1) cucerirea unui teritoriu (sau întemeierea unui regat); 2) întemeierea unui oraş; 3) obţinerea suveranităţii universale; 4) o experienţă decisivă, un fel de *metanoia* sau conversiune religioasă (cf. Cerbul-Boddhisattva).

Aceste valori şi funcţiuni nu epuizează deloc mitologia indiană a cerbului. Am făcut deja aluzie la caracterul demonic al lui *śarabha* , aşa cum apare în Purāṇa. Într-un episod celebru din Rāmāyaṇa (III, 40, 48, 49) Marīcha, posedat de un demon, se transformă într-un cerb de aur cu patru coarne de aur împodobite cu perle şi îl atrage pe Rāma în urmărirea sa. Astfel Sītā rămîne singură şi Rāvana reuşeşte în cele din urmă s-o răpească.[77]

Caracterul ambivalent al cerbului ne va reţine atenţia mai departe. Să adăugăm că aceste mituri şi legende au circulat continuu de la un popor la altul. Varianta punînd în evidenţă pe Boddhisattva transformat în *śarabha*, cu scopul de a-l converti pe regele vînător, constituie probabil sursa uneia dintre cele mai populare legende creştine, aceea a conversiunii Sfîntului Eustachie. Generalul roman Placidus, bogat, dar caritabil idolatru, era pasionat de vînătoare. Într-o zi pe cînd vîna împreună cu alaiul său, întîlni un cerb de o mare frumuseţe şi-l urmări pînă în vîrful unei stînci. Acolo, în timp ce Placidus îi admira maiestatea, zări o cruce între coarnele lui, şi cerbul îi vorbi cu voce de om zicîndu-i că era Hristos pe care Placidus îl onora fără să ştie.[78] Istoria, trecînd prin versiunile arabe şi pehlevi, îşi are obîrşia în sursele sanscrite.[79] Dar dacă Hristos a putut fi asimi-

---

[76] C. Notton, *op. cit.*, p. 4, n. 2.

[77] După J. Darmsteter, *Revue des Etudes Juives*, II, 1881, pp. 300–302, această poveste a trecut, prin intermediul persan, în folclorul religios evreiesc; regele David urmăreşte un cerb şi ajunge în ţara Filistinilor, unde este făcut prizonier de fratele lui Goliath. Cf. M. B. Ogle, „The Stag-Messenger Episode" (*American Journal of Philology*, XXXVII, pp. 387–416), pp. 412 şi urm.

[78] *Acta Sanctorum*, vol. VI, pp. 123 şi urm. (20 septembrie). Episodul este amplu comentat de Pschmadt, *Die Sage von der verfolgten Hinde*, pp. 45 şi urm., care studiază şi legendele paralele ale lui St. Hubert şi Julien l'Hospitalier.

[79] Cf. Gerould, in *Publications of Modern Languages Association*, 19, 1940, pp. 335 şi urm.; M. B. Ogle, *op. cit.*, p. 411.

lat cerbului, aceasta se explică prin faptul că cerbul simboliza deja în Grecia antică acea *renovatio* periodică şi universală şi asta datorită tocmai reînnoirii periodice a coarnelor sale.[80] Cu alte cuvinte, vom găsi mereu la „originea" unei legende un univers spiritual arhaic care nu numai că a precedat-o, dar, mai ales, i-a pregătit apariţia şi „succesul".

Indo-arieni, fino-ugrieni, altaici

Cît despre miturile popoarelor nomade ale Asiei Centrale, punînd în evidenţă urmărirea unui cerb[81], ele sînt desigur solidare cu arta lor, în care motivul dominant este constituit de scenele de vînătoare: cerbi zburînd în galop, grifoni înaripaţi ucigînd mufloni, păsări de pradă sărind asupra cerbilor şi a muflonilor etc. Andreas Alföldi[82] şi Franz Altheim[83] au insistat în mai multe rînduri asupra raporturilor între armata animalieră a nomazilor asiatici şi miturile lor de origine şi de cucerire (*Landnahme-saga*). Într-un capitol precedent am arătat carac-

---

[80] Cf. H. Ch. Puech, „Le Cert et le Serpent" (*Cahiers archéologiques*, IV, 1949, pp. 17–60), pp. 29 şi urm. Acelaşi simbolism este atestat în China protoistorică, în Altai, în anumite culturi ale Americii centrale şi de Nord (mai ales Maya şi Pueblo); cf. C. Hentze, *Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronz chinois de la période Shang* (Conferenze I.S.M.E.O., vol. I, Roma, 1951, pp. 1–60); id., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Antwerpen, 1951, pp. 210 şi urm. A se vedea şi Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1951, p. 216, n. 5.

[81] Cf., între altele, W. Eberhard, *Lokalkulturen im Alten China. Part. I.: Die Lokalkulturen des Nordens u. Westens*, Leiden, 1942, pp. 78 şi urm.; S. Szaszman, „Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars" (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXXIII, 1957, pp. 71 şi urm.).

[82] A se vedea mai ales „Theriomorphe Weltbetrachtung in der Hochasiatischen Kulturen" (*Archaeologische Anzeiger*, 1931, col. 393–418); id., *Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen*, Badeb-Baden, 1952.

[83] Cf. mai ales *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitaller*, II, Halle, 1948, pp. 297 şi urm.: *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum* (1950), II, pp. 15 şi urm.; *Atilla und die Hunnen*, (Baden-Baden, 1951, pp. 76 şi urm.; *Niedergang der Alten Welt*, I, (1952), pp. 320 şi urm.; *Geschichte d. Hunnen* I, pp. 230 şi urm. Vezi şi F. Altheim şi E. Trautmann, „Hirsch u. Hirschsage bei den Arier" (*Germania*, N. F., III, 1941, pp. 286–297; 349–357).

terul arhaic al acestui ansamblu mitico-ritual în care strămoșul este un carnasier, model exemplar în același timp al vînătorului și al războinicului invincibil.[84] Examinată în această perspectivă vînătoarea unui cervideu ducînd la descoperirea și la cucerirea unui teritoriu se poate interpreta ca reactualizarea unui mit al originii: strămoșul mitic, carnasierul, urmărește un cervideu și cucerește patria viitoare a descendeților săi. Cum era de prevăzut popoarele stepelor eurasiatice, locuind zone periferice în raport cu centrele de înaltă civilizație, au păstrat timp mai îndelungat tradiții arhaice asemănătoare.[85] Dar asta nu vrea să spună că alte grupuri etnice n-au cunoscut tradiții similare, nici că nomazii stepei eurasiatice n-au primit și asimilat anumite elemente de cultură superioară, înainte chiar de a atinge frontierele imperiilor roman, persan, chinez pe care aveau să le atace puțin timp după aceea.

F. Altheim amintește, după H. Jacobsohn, că termenul *śarabha* s-a conservat în cuvîntul vogul **suorp, * šorp*, „elan".[86] Și tot așa cum în India *śarabha* este un cervideu miraculos cu opt picioare, adversar al elefantului și al leului, la voguli elanul (*šuorp*) este un animal redutabil trimis de cer. Într-o poezie vogulă oamenii îl roagă pe Numi Tārem, Tatăl ceresc, să transforme elanul într-un animal cu patru picioare; altfel va distruge speța umană.[87] Cum remarcă F. Altheim, ugrienii au conservat nu numai cuvintele, dar și reprezentările mitice din timpurile ariene.[88]

Cît despre motivul specific al artei animaliere a stepelor, nu este nici el o creație a popoarelor paleo-siberiene. La Tell-Halaf,

---

[84] A se vedea mai sus cap. I. Cf. și E. Lozovan, „Du nom ethnique des Daces" (*Revue Internationale d'onomastique*, XII, 1961, pp. 27–32).

[85] R. Merkelbach vorbește despre „Gesetz von der Erhaltung des Alten an der Peripherie", *op. cit.*, p. 520.

[86] H. Jacobsohn, *Arier und Ugrofinnen* (1932), p. 57; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, p. 232. Nu este de altfel singura vocabulă ariană împrumutată de ugrieni; cf., de exemplu, mordvinul *azoro*, „Domnul" din indo-iranianul **asura*; H. Jacobsohn, *op. cit.*, p. 38; 138; F. Altheim, *op. cit.*, p. 230.

[87] B. Munkácsi, citat de F. Altheim, pp. 232–33. Traducerea germană a poemului vogul a fost publicată de F. Altheim, *Niedergang der Alten Welt*, I, pp. 235 și urm.

[88] *Geschichte der Hunnen*, I, p. 233.

adică în zona de influență a arienilor din Mitanni, s-a găsit un relief din secolul al XI-lea *a. Chr.*, înfățișînd un elan atacat de un carnasier. Acesta din urmă nu este cunoscut în Asia anterioară: este un *gulo gulo*, carnasier care trăiește exclusiv în partea septentrională a Eurasiei.[89] Regăsim o scenă similară pe covorul de fetru din Noïn Ula (în Mongolia exterioară): o răpitoare înaripată (ca fiarele fabuloase ale ostiacilor) se aruncă asupra unui elan. Se știe că o parte din țesăturile de la Noïn Ula provine din regiunea greco-sarmată din sudul Rusiei, sau din Siria; o altă parte din China. În ceea ce privește covorul cu scena luptei elan-carnasier, ea amintește prin stil luptele de animale din arta sarmată a Rusiei meridionale, dar mai ales plăcile de aur din Siberia occidentală.[90] Arta animalieră a stepelor pare originară din Rusia meridională, adică din Caucaz, și cum este René Grousset înclinat să creadă, în ultimă analiză dependentă de lumea mesopotamiană.[91]

Este vorba evident de o artă solidară cu o concepție religioasă și o mitologie specifice. Făcînd bilanțul cercetărilor asupra motivului care ne preocupă, adică al vînătorii unui cervideu ducînd la descoperirea unui teritoriu, F. Altheim identifică elementele sale constitutive la indo-arieni: numele *śarabha*, conservat de ugrieni; cea mai veche reprezentare plastică pe reliefurile găsite în regiunea ocupată de mitannieni. Cu alte cuvinte din timpurile cele mai vechi, populațiile nomade din centrul și din nordul Asiei au împrumutat aceste elemente mitico-religioase de la vecinii lor, indo-arienii.[92] Dar coborînd spre India, arienii au uitat motivul originar (tema carnasierului urmărind un cervideu) în timp ce ugrienii și altaicii l-au păstrat și i-au dat o nouă vigoare.[93] Pe de altă parte, după cum am văzut, mitul *śarabha* a cunoscut și în India noi valorificări. O dovadă

---

[89] A se vedea bibliografia în F. Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, I, pp. 234 și urm.

[90] Cf. discuția problemelor și bibliografia în F. Altheim, *op. cit.*, pp. 236 și urm. Paginile din R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1939, pp. 42–52, 623 și urm., rămîn încă cea mai bună introducere în studiul artei animaliere a stepelor.

[91] R. Grousset, *op. cit.*, p. 625.

[92] F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, I, p. 237

[93] La tătari și ciuvaci numele elanului sau al elanului domestic este *bulan* de la *bulmaq*, „a găsi", cu sufixul *n*, adică „cel care află"; cf. H. Grégoire (*Byzantion*, 12, 1937, p. 261), citat de F. Altheim, I, p. 239. Dar e greu de stabilit dacă e vorba de un vechi mit uitat; cf. F. Altheim, *ibid.*

în plus că este vorba de un scenariu mitico-ritual de o excepţională bogăţie, susceptibil de a fi folosit în contexte multiple şi în scopuri variate.

Cît despre versiunea hunică din *Landnahme-Saga* ea nu este desigur cea mai veche, cum credeau Alföldi, A. H. Krappe şi alţi autori. F. Altheim a descoperit de curînd ceea ce el numeşte *Urbild*-ul tuturor versiunilor într-o legendă relatată de gramaticul grec Agatharchides din Cnidos, care a trăit la începutul secolului al II-lea *a. Chr.* Conform acestei legende, leii hăituiseră caii persanului Erythros prin Marea Roşie, pînă la o insulă. Erythros îşi urmă herghelia de cai şi pe stăvarii lor şi întemeie pe insulă o cetate.[94] După cum se vede, este vorba de o veritabilă vînătoare, şi nu de un animal-călăuză care revelează un teritoriu necunoscut. Caracterul arhaic al legendei este întărit de faptul că vînează chiar animalele sălbatice (leii). Aluzia la întemeierea unei cetăţi nu denotă numaidecît o dată recentă, căci, în această parte a lumii, cetăţile sînt cunoscute din protoistorie.[95]

Cînd avem de-a face cu credinţe religioase şi valori culturale comune nomazilor eurasiatici şi populaţiilor din Europa orientală, e bine să ţinem seama de două serii de fapte: 1) analogiile culturale între vechii iranieni şi turco-mongoli; 2) influenţele iraniene tîrzii (sassanide şi post-sassanide) asupra anumitor popoare eurasiatice, înaintea irupţiei lor în lumea romană şi germanică. Karl Meuli a pus bine în lumină asemănările tehnicilor de război şi de vînătoare la iranieni şi la turco-mongoli.[96] Savantul elveţian presupune că este vorba despre un element

[94] Agatharchides, *Die mari Erythraeo*, 5 (G. G. M. I, [1885], p. 113), citat de F. Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, V, p. 393. Erythros trăia în timpul iernii la Pasargades, dar vara în apropierea Mării Roşii (la origine se înţelegea prin asta Golful Persic).

[95] Vînătoarea rituală, întreprinsă cu scopul de a găsi aşezarea unui nou sat, este practicată încă de anumite populaţii africane; cf. Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der Africanischen Naturvölker*, Wiesbade, 1955, pp. 83–84. Să adăugăm că exemplele africane sînt susceptibile de a lumina anumite aspecte ale popoarelor noastre. Într-adevăr, se poate urmări, în Africa, continuitatea „vînătorii rituale" — în legătură cu iniţierea, societăţile secrete, suveranitatea — de la fazele cele mai arhaice (culturile de vînători) pînă la culturile pastorale şi agricole. Cf. Straube, pp. 198 şi urm. şi *Passim*.

[96] Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch" (*Westöstliche Abhandlungen*. Festschrift für Rudolph Tohudi, Wiesbaden, 1954, pp. 63–85, cu o bogată bibliografie).

specific culturilor păstorilor războinici din Asia centrală, adică popoarelor de cavaleri, crescători de cai.[97] Meuli lasă deschisă problema eventualelor influenţe asiriene.[98] Oricum ar fi, caracterele asemănătoare pe care le regăsim la diferite populaţii de călăreţi trebuie să ne pună în gardă împotriva explicaţiilor prea rigide privind influenţele turco-ugriene asupra populaţiilor din Europa centrală şi orientală. Anumite elemente culturale considerate a fi fost aduse de nomazii eurasiatici pot fi în realitate de origine iraniană, adică, altfel zis, să preceadă cu opt pînă la zece secole marile invazii ale începutului erei creştine.

Şi asta este cu atît mai adevărat cu cît anumite popoare din stepe au suferit o puternică influenţă din partea culturii sassanide.[99] Astfel A. Maurodinov a arătat pe larg cum tezaurul protobulgar de la Nagyszentmiklós trădează influenţa artei sassanide. Maurodinov conchide că arta sassanidă îşi exersase influenţa asupra strămoşilor protobulgarilor, „şi această influenţă le-a fost transmisă de propria lor tradiţie artistică"[100]. Pe de altă parte, săpăturile arheologice ale lui Kopeny de pe Enisei (la 300 de km sud-vest de Krasnoiarsk) au scos la lumină vase de aur din secolele al XI-lea şi al X-lea prezentînd influenţe post-sassanide de acelaşi tip.[101] Asta vrea să spună că în cele din urmă invadatorii aduceau în Europa orientală o cultură în care moştenirea arhaică a vînătorilor-războinici eurasiatici suferise influenţa elementelor de cultură sassanidă, bizantină, egeeană şi chiar germanică.

În toată Europa, dar mai ales în regiunile din sud-est, etnii, religii şi culturi diferite s-au întîlnit, confruntat şi influenţat

---

97 *Op. cit.*, p. 77.

98 *Op. cit.*, p. 82.

99 Despre strălucirea culturii sassanide, vezi Altheim, *Geschichte d. Hunnen*, pp. 195 şi urm., care discută şi literatura critică cea mai recentă asupra acestei probleme.

100 A. Maurodinov, „Le Trésor Protobulgare de Nagyszentmiklós" (*Archeologia Hungarica*, 29, Budapesta, 1943), pp. 210 şi urm.; F. Altheim, *Gesch. d. Hunnen*, V, pp. 253 şi urm.

101 A. L. Mongaït, *Archaelogy in the U.S.R.R.* (translated and adapted by M. W. Thompson, Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1961), p. 261 şi pl. 20, a. F. Altheim citează de asemenea şi alte exemple de artă protobulgară de origine iraniană; cf. *Gesch. d. Hunnen*, pp. 259, 285.

mutual de cel puțin trei milenii înaintea erei marilor invazii. Dacia a fost prin excelență țara întîlnirilor. Din preistorie și pînă în zorii epocii moderne influențele orientale și egeene n-au încetat. Pe de altă parte, în formarea poporului și a civilizației geto-dace, elementele iraniene (scitice) dar mai ales celtice au jucat un rol important; în urma acestor influențe și simbioze substratul traco-cimerian a primit înfățișarea culturală specifică, care îl distinge de culturile tracilor balcanici. În sfîrșit, colonizarea romană aduse masiva contribuție latină cu aporturile elenismului în faza sa sincretistă.

Trebuia să amintim aceste cîteva fapte bine cunoscute, pentru că nu se ține seama de ansamblul lor cînd se interpretează anumite realități religioase arhaice sau anumite creații folclorice. Pe scurt, elementele mitologice constitutive ale legendei lui Dragoș preexistau în *Romania* orientală. Noi am amintit paralele lor italice, celtice, mediteraneene, orientale. Am arătat *arhaismul* lor. Această notă este importantă deoarece comportamentele și ideile religioase arhaice nu se conservă numai în zonele marginale ale oikumeniei, ci și în anumite regiuni deosebit de conservatoare cum sînt cele ale Carpaților, Balcanilor, Pirineilor. Paradoxul Daciei, și în general al întregii Peninsule Balcanice, este că ea constituie în același timp o „răspîntie", în care se întretaie influențe diverse, și o zonă conservatoare, cum o dovedesc elementele de cultură arhaică care au supraviețuit aici pînă la începutul secolului al XX-lea. Cu alte cuvinte, nu trebuie să ne imaginăm că sosirea unui val de cultură superioară aneantiza, prin însuși „succesul" ei, formele anterioare de cultură. Un asemenea fenomen nu se verifică decît în timpurile moderne și mai ales la nivelul culturii materiale și chiar în acest caz, „aculturația" nu este niciodată definitivă.

Note finale

Este important să ne oprim un moment asupra anumitor rezultate ale cercetării noastre.

1. Oricare ar fi influența tradiției ungurești a lui Hunor și Magor asupra cronicarilor români, nu poate fi vorba decît despre

o influență stilistică. Chiar dacă ea a fost prelucrată după modelul unguresc, legenda lui Dragoș n-a putut fi împrumutată așa cum era de primii cronicari români. Din punct de vedere al structurii, diferența între cele două versiuni este prea importantă: cerbul-călăuză care dispare miraculos în prima; zimbrul, vînat și doborît într-a doua.

2. Trebuie deci să presupunem existența unei legende autohtone comportînd vînătoarea și sacrificarea unui zimbru ca probă de tip „eroic". Aceasta poate fi în legătură: a) fie cu un anumit tip de inițiere (tauromahia arhaică mediteraneană; Misterele lui Mithra); b) fie cu obținerea „suveranității" (mai exact a unei supremații locale); c) fie, în sfîrșit, cu colonizarea unui teritoriu necunoscut (sacrificiul de întemeiere). Toate aceste semnificații religioase ale vînătorii ceremoniale și ale sacrificării unei fiare sînt atestate în Orientul Apropiat antic și în lumea mediteraneană și romană, sub formă de ritualuri, mituri, legende sau simple amintiri supraviețuind la nivel folcloric. Existența unui scenariu mitico-ritual similar în Dacia constituie o problemă care rămîne deschisă. Dar este sigur că „universurile imaginare" solidare cu asemenea sisteme mitico-rituale au fost cunoscute în Dacia și în restul Europei orientale, pentru că ele se regăsesc în creațiile folclorice.

3. Prin structura sa, varianta daco-română face parte din cultura vînătorilor. Dar cum se întîmplă, și la alte popoare vecine, în primul rînd la unguri, „ideologia vînătorii" se transformă în „ideologie pastorală". Acest proces se lasă descifrat și în alte tradiții religioase românești de origine precreștină; de exemplu ritul *cervulum facere* coexistă cu mascarada rituală a caprei (*capra, brezaia*) sau este înlocuit cu ea. În ce măsură această ideologie pastorală este dominantă în cultura populară românească se poate proba, printre altele, prin faptul că *Miorița* este capodopera folclorului poetic românesc. Elementul esențial al baladei este prestigiul oracular al oii. Or, animalul oracular este o credință extrem de arhaică, moștenire a unei culturi preistorice de vînători, supraviețuind într-un complex cultural pastoral.

4. „Mitologia cerbului" este și ea atestată în folclorul românesc. Dar e greu de precizat care structuri sînt autohtone (adică aparțin protoistoriei balcanice) și care este aportul, mai recent, al legendelor orientale. Ca peste tot în Europa orientală

tradiţiile religioase populare româneşti s-au constituit printr-o serie de aluviuni succesive.

5. Am văzut cît de numeroase şi variate sînt povestirile punînd în scenă vînătoarea unui cervideu; urmărindu-l se descoperă o ţară necunoscută sau se pătrunde în Infern, sau se întîlneşte cu Boddhisattva sau cu Hristos etc.; în alte legende pe care nu le-am studiat cerbul urmărit este o zeiţă, o vrăjitoare, un demon, sau domnul regatului morţilor, şi el îl atrage pe vînător în cealaltă lume ori într-o lume feerică sau magică etc.[102] Se poate totuşi descifra elementul fundamental de unitate subiacentă în toate aceste istorii: urmărirea unui cervideu are ca rezultat o schimbare radicală a situaţiei sau a felului de a fi al vînătorului. Este vorba de o „ruptură de nivel": se trece de la viaţă la moarte, de la profan la sacru, de la condiţia obişnuită la suveranitate; se întîlnesc fiinţe supraomeneşti (zeiţe, magicieni, vrăjitori) sau morţi, zei sau demoni; se trece de la stepă la cîmpia fertilă, de la starea larvară la existenţa plenară şi glorioasă, de la anonimat la istorie sau de la dependenţă la autonomie. În toate aceste cazuri ruptura de nivel fondează un nou mod de a exista (şi asta e adevărat şi pentru variantele în care eroul moare sau pătrunde în altă lume). Iată pentru ce aceste mituri şi legende, cînd le raportăm la evenimentele „istorice", constituie *începuturile* prin excelenţă, *originea, actul de întemeiere* şi devin mai tîrziu punctul de plecare şi modelul exemplar în istoriografiile naţionale.

6. După cum am văzut, şi alte animale au îndeplinit roluri similare. Chiar dacă anumite variante sînt tîrzii, adică de origine „literară" (sau, simplu, reinventate pentru motive de etimologie)[103], faptul că s-a găsit necesar ca să fie reinventate sau readaptate dovedeşte că legendele punînd în scenă un animal satisfăceau anumite nevoi ale unui *psyché* profund: ele jucau un rol în dialectica spiritului omenesc, care-l obligă pe om să fie prezent în lume revelîndu-şi lui însuşi propriul mod de existenţă

[102] Cf. W. E. Peuckert, articolul „Hirsch" în *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, vol. IV, spec. col. 93 şi urm. A se vedea şi Karl von Spiess, *Marksteine der Volkskunst*, II, Berlin, 1942, pp. 73, 141 (Die gejagate Hinde).

[103] N-am citat asemenea exemple, dar există cîteva în antichitatea greacă; cf. A. H. Krappe, *op. cit.*, pp. 228, 231 etc.

şi asumîndu-şi totodată responsabilităţile. Or, sursa tuturor acestor mituri, ritualuri, credinţe şi legende se află într-o concepţie magico-religioasă extrem de arhaică: *animalul* (i. e. forţa religioasă pe care o incarnează) ***este cel care descoperă soluţia unei situaţii aparent fără ieşire***, el este cel care operează ruptura într-o lume închisă şi deci face posibilă trecerea la un mod de existenţă superior. Desigur, este vorba de o concepţie preistorică, ceea ce nu surprinde dacă ştim că sute de mii de ani omul nu numai că a trăit din vînătoare, dar a asumat o consangvinitate mistică cu animalul. Acest trecut primordial n-a fost niciodată complet abolit. Simbolurile, semnificaţiile, imaginile care au ţîşnit şi s-au constituit în acele timpuri fabuloase în care animalul reprezenta în acelaşi timp misterul lumii şi cifrul care făcea lumea inteligibilă şi-au pierdut de mult timp funcţia lor în conştiinţă, căci au devenit inutile la nivelul experienţei pragmatice diurne. Dar ele mai supravieţuiesc încă în universurile imaginare: visuri, fantezii, creaţii literare şi artistice etc. Şi sînt inestimabile pentru cunoaşterea omului.

1965

CAPITOLUL V

MEŞTERUL MANOLE ŞI MÎNĂSTIREA ARGEŞULUI

Poezie populară şi folclor religios

Într-o carte apărută în 1943, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole* (Bucureşti, Ed. Publicom, 144 pagini), am încercat o primă exegeză a universului spiritual revelat de celebra baladă românească. O altă lucrare, *Manole et les rites de construction*, este destinată să continue şi să dezvolte această exegeză pe un plan mai larg, interesîndu-i deopotrivă pe românişti şi pe balcanologi, folclorişti şi istorici ai religiilor. Fiind amînată pînă în prezent publicarea acestei lucrări din diverse motive, ne propunem, în paginile care urmează, să-i trasăm liniile directoare şi să semnalăm anumite rezultate.

Studiul legendei Mînăstirii Argeşului poate fi abordat din perspective diferite, dar complementare. Dacă lăsăm la o parte imitaţiile literare, traducerile şi adaptările baladei culese şi publicate de Alecsandri — toate aspectele care sînt legate de istoria literaturii şi de literatura comparată — pentru a ne limita exclusiv la producţiile folclorice, mai multe demersuri i se propun cercetătorului. Prima problemă este una de estetică: valoarea literară a diferitelor variante înregistrate şi eventuala lor comparaţie cu creaţiile populare analoage din Peninsula Balcanică şi Europa danubiană; 2. apoi problema istorică cu diversele ei aspecte: a) circulaţia motivului folcloric în sud-estul european şi în Europa danubiană; b) eventualele împrumuturi şi influenţe reciproce în interiorul acestor zone culturale; c) identificarea „centrului de origine“, a regiunii în care balada a luat naştere ca operă poetică. În afara acestor două puncte de vedere, care interesează mai ales pe stiliştii şi pe folcloriştii românişti şi balcanologi, mai trebuie ţinut seamă şi de: 3. perspectiva proprie folcloristului, care se străduieşte să culeagă şi să compare legende şi credinţe analoage

şi la alte popoare europene, chiar în cazul în care acestea n-au produs creaţii poetice autonome; 4. perspectiva etnologului care ia în considerare ansamblul riturilor de construcţie, atestate aproape pretutindeni în lume, şi se străduieşte să le integreze în diferite structuri culturale; 5. în sfîrşit perspectiva istoricului religiilor care, utilizînd concluziile folcloriştilor şi etnologilor, se străduieşte să descopere situaţia existenţială care a dat naştere ideologiei şi riturilor de construcţie, şi se sileşte, mai ales, să facă inteligibil universul teoretic întemeiat de o asemenea situaţie.

Cercetările lui L. Şăineanu, M. Arnaudov, P. Skok, P. Caraman, D. Caracostea, G. Cocchiara şi D. Găzdaru au adus progrese suficiente în studiul baladei româneşti şi balcanice; trimitem la lucrările lor pentru amănuntul anchetei şi pentru bibliografie.[1] Pentru studiul nostru, va fi suficient să amintim pe scurt esenţialul dosarului: *Mânăstirea Argeşului*, publicată pentru prima oară de Vasile Alecsandri în volumul său *Balade adunate şi îndreptate* (Iaşi, 1852), a fost tradusă în franceză de acelaşi autor în ale sale *Ballades et chants populaires de Roumanie* (Paris,

[1] L. Şăineanu, *Studii folclorice*, Bucureşti, 1896; id. [L. Săinéan] „Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale". în *Revue de l'Histoire des religions*, t. 45, 1902, pp. 359–396; M. Arnaudov, „Văgradena nevĕsta" în *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*, XXXIV, 1920, pp. 245–512; Petar Skok, „Iz balkanske komparativne literature, Rumunske paralele «zidanju Skadra»", în *Glasnik Skopskog naučnog društva*, Skoplije, 1929, pp. 220–242; P. Caraman „Consideraţii critice asupra genezei şi răspîndirii baladei Meşterului Manole în Balcani", în *Buletinul Institutului de filologie română „Alexandru Philippide"*, I, Iaşi, 1934, pp. 62–102; Giuseppe Morici, „La vitima dell'edifizio", în *Annali del R. Instituto superiore orientale di Napoli*, IX, 1937, pp. 177–216; D. Caracostea, „Material sud-est european şi formă românească", în *Revista Fundaţiilor regale*, decembrie, 1942, pp. 619–666 (studiu reprodus în *Poezia tradiţională română* [Bucureşti, 1969], II, pp. 185–223); G. Cocchiara, „Il ponte di Arta e i sacrifici di costruzione", în *Annali del Museo Pitrè*, I, Palermo, 1950, pp. 38–81; D. Găzdaru, „Legenda Meşterului Manole", în *Arhiva*, Iaşi, 1932, pp. 88–92; ed., „Contribuţia Românilor la progresul cultural al Slavilor", III, în *Cuget românesc*, An. II, nr. 3, Buenos-Aires, 1952, pp. 155–159. Pentru a uşura notele din josul paginilor, ne vom mulţumi să trimitem la bibliografiile conţinute în ale noastre *Comentarii* şi bogatul studiu al lui Cocchiara. Savantul folclorist italian nu pare să fi cunoscut cartea noastră pe care o menţionează totuşi (p. 71, n. 118); altfel ar fi ţinut cont de cercetările lui Găzdaru, Arnaudov şi Caracostea, ale căror rezultate noi ne-am folosit.

1855, pp. 143–158). Versiunea lui Alecsandri fiind destul de cunoscută, sîntem recunoscători lui N. -A. Gheorghiu de a ne fi pus la dispoziţie traducerea sa inedită, căreia i se vor aprecia înaltele calităţi poetice. (Din comoditate metrică, numele lui Manole este transcris în traducerea lui N. -A. Gheorghiu: Manol.)

I

L'Argeş en aval,
Dans le joli val,
Le Prince-Noir vient
Et il s'entretient
Avec neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,
Leur maître suprême,
Afin qu'ils choisissent
Un endroit propice
Sur ses vastes terres
Pour un monastère.

Et voici, soudain,
Que sur leur chemin,
Un berger les scrute,
Jouant de sa flûte;
Et dès qu'il surgit,
Le Prince lui dit:

— Petit berger, fier
Jouant de doux airs,
Allant en amont
Avec tes moutons,
Ou descendant l'eau
Avec ton troupeau,
N'as-tu pas vu là,
Par ou tu passas,
Des murs délaissés
Et non achevés,
Parmi des piliers
Et des noisetiers?

— Si, Seigneur, j'ai vu
Des murs délaissés
Et non achevés
Mes chiens, quand les voient,
Hurlent et aboient,
Comme s'ils pressentent
La mort qui les hante,
Le Prince l'entend
Et repart soudain,
Suivant son chemin
Avec Neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,
Leur maître suprême.

— Les voici mes murs!
Donc vous, compagnons
Et maîtres maçons,
Passez aux travaux:
Il faut qu'aussitôt,
Ici, vous leviez
Et le bâtissiez
Mon beau monastère
Sans pareil sur terre.
J'offre mes richesses,
Des rangs de noblesse;
Ou sinon, sachez,
Je vous fais murer,
Murer tous, vivants!...

II

Travaillant sans trêve,
Leur grand mur s'élève;

Mais tout travail fait,
La nuit s'écroulait!
Et pendant trois nuits,
Tout croule avec bruit!

Le Prince les mande
Et les réprimande:
Faché, furieux,
Il menace et veut
Les murer vivants...
Les maîtres maçons
Et les compagnons
En travaillant tremblent,
En tremblant travaillent...
Tandis que Manol,
Couché sur le sol,
Fait, en s'endormant
Un songe étonnant,
Puis, lorsqu'il se lève
Il leur dit son rêve:

— Chers maîtres maçons
Et chers compagnons,
J'ai fait, en dormant,
Un rêve étonnant.
Du ciel j'entendis
Quelqu'un qui me dit:
Ce que l'on construit
Tombera la nuit,
Jusqu'à ce que nous
Déciderons, tous,
D'emmurer l'épouse
Ou la sœur, venant
Porter la première
Au mari ou frère
A manger demain,
Au petit matin.
Donc si vous tenez
A parachever
Ce saint monastère
Sans pareil sur terre,
Il faudra jurer
Et nous engager,
Et qui la première,
Viendra demain,
Au petit matin,
Nous l'immolerons
Et l'emmurerons!

III

A l'aube, voici
Que Manol bondit
Et qu'il monte sur
Les restes des murs,
Scrutant le chemin,
Perçant le lointain.
Hélas, pauvre maître,
Qui voit-il paraître?
Anne, sa chérie,
Fleur de la prairie!
Elle s'approchait
Et lui apportait
A boire, à manger...
A genoux, en pleurs,
Il prie le Seigneur:
— Verse sur le monde,
La pluie qui inonde,
Change les rivières
En torrents sur terre;
Fais que les eaux croissent,
Pour que ma mie, lasse,
Ne puisse avancer!
Dieu ayant pitié
Lui obéit et
Fait couler bientôt
Du ciel, l'eau en flots.
Mais, bravant l'averse,
Sa femme traverse
Les eaux, les torrents...

Et Manol soupire,
Son cœur se déchire;
Il se signe, en pleurs,
Et prie le Seigneur:
— Fais souffler un vent,
Un vent si puissant,
Qu'il plie les sapins,
Dépouille les pins,
Abatte les montagnes
Quant a sa compagne,
En bravant le vent
D'un pas hésitant,
Arrive, épuisée.

IV

Les autres maçons,
Maîtres, compagnons,
Sont tous délivrés,
Là, quand ils la voient,
Et Manol l'enlace
Et, troublé, l'embrasse,
Puis, monte avec elle
Dans les bras, l'échelle:
— Ne crains rien du tout,
Ma chérie, car nous
Voulons plaisanter
Et là t'emmurer!
Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'aux pieds,
Puis jusqu'aux mollets.
Et sa pauvre chère
Ne sourit plus guère:
— Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint,
Et tout mon corps geint!

Mais il est muet,
Travaille et se tait.
Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'aux pieds,
Puis jusqu'aux mollets,
Après, jusqu'aux reins
Et puis jusqu'aux seins.

La pauvre Anne ignore
Son but et l'implore:
— Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et serre mes seins,
Mon cher petit geint!
Mais le mur grandit
Et l'ensevelit
De pieds jusqu'aux reins,
Après jusqu'aux seins
Puis jusqu'aux menton,
Enfin jusqu'au front.
Il bâtit si bien
Qu'on ne voit plus rien;
Pourtant il l'entend
Du mur gémissant:
— Manol, cher Manol,
O maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et ma vie s'éteint!

V

L'Argeş en aval,
Dans un joli val,
Noir, le Prince, arrive
Sur la belle rive,
Faire ses prières
Dans le monastère,
Le Prince et sa garde,
Ravis, le regardent:
— Vous, dit-il, maçons,
Maîtres, compagnons,

Dites-moi, sans peur,
La main sur le cœeur,
Si votre science
Peut avec aisance
Faire pour ma gloire
Et pour ma mémoire
Plus beau monastère?
Les dix grands maçons,
Maîtres, compagnons,
Sis sur la charpente,
Du haut toit en pente,
Répondent joyeux:
Et fort orgueilleux:
— Comme nous, maçons,
Maître, compagnons,
Tu ne trouveras
Jamais ici-bas.
Sache, donc, que nous
Pourrons n'importe où
Bâtir sur la terre
Plus beau monastère,
Plus éblouissant
Et resplendissant!

Or, le Prince écoute
Et ordonne, en rage,
D'enlever l'ouvrage
De l'échafaudage,
Afin que les bons
Dix maîtres maçons
Soient abandonnés
Là, sur la charpente
Du haut toit en pente.

Mais les maîtres sont
Adroits et se font
Des ailes qui volent,
Ailes d'échandole;...
Un à un descendent,
Mais là ou ils tombent
Ils creusent leur tombe.
Or, pauvre Manol,
Le maître Manol,
Tout juste à l'instant
Où prend son élan,
Entend une voix
Sortir des parois,
Une voix aimée,
Faible et étouffée,
Qui pleure et gémit:...
— Manol, cher Manol,
O maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et serre mes seins,
Mon cher petit geint
Et ma vie s'eteint!
Il l'entend si près
Qu'il reste égaré,
Et de la charpente
Du haut tout en pente,
S'écroule Manol.
Et là où son vol
S'écrasa au sol,
Jaillit de l'eau claire,
Sallée et amère,
Car dans sa pauvre onde
Ses larmes se fondent![2]

---

[2] A se vedea şi Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale Românilor*, Ediţie îngrijită de Gh. Vrabie, Bucureşti, 1965, vol. I, pp. 250–260, vol. II, pp. 159–164 (note şi variante); Al. Amzulescu, *Balade populare româneşti*, Bucureşti, 1964, vol. III, pp. 7–58. Cf. şi Ion Taloş, „Balada Meşterului Manole şi variantele ei transilvănene" (*Revista de Folclor*, VII, 1962, pp. 22–56; p. 41, bibliografia

MONASTIREA ARGEŞULUI
(Varianta V. Alecsandri)

Pe Argeş în gios
Pe un mal frumos,
Negru-Vodă trece
Cu tovarăşi zece:
Nouă meşteri mari,
Calfe şi zidari
Şi Manoli — zece,
Care-i şi întrece.
Merg cu toţi pe cale
Să aleagă-n vale
Loc de monastire
Şi de pomenire.
Iată cum mergea
Că-n drum agiungea
Pe-un biet ciobănaş
Din fluier doinaş,
Şi cum îl videa,
Domnul îi zicea:
— Mîndre ciobănaş
Din fluier doinaş,
Pe Argeş în sus
Cu turma te-ai dus,
Pe Argeş în gios
Cu turma ai fost.
Nu cumva-ai văzut,
Pe unde-ai trecut,
Un zid părăsit
Şi neisprăvit
La loc de grindiş,
La verde-aluniş?
— Ba, doamne, -am văzut,
Pe-unde am trecut,
Un zid părăsit
Şi neisprăvit.

Cînii, cum îl văd,
La el se răpăd
Şi latră-a pustiu
Şi urlă-a morţiu.
Cît îl auzea,
Domnu-nveselea
Şi curînd pleca,
Spre zid apuca
Cu nouă zidari,

---

variantelor înregistrate în România şi la românii din Iugoslavia); „Riturile construcţiilor la Români" (*Folclor Literar*, II, 1968, pp. 221–262); *Meşterul Manole*(Bucureşti, 1973, 470 de pagini; cea mai completă monografie asupra acestei probleme apărută pînă în prezent); George Muntean, „Meşterul Manole — semnificaţii ale episoadelor finale" (*Limbă şi literatură*, XXV, 1970, pp. 135–145); Ovidiu Bîrlea, „Meşterul Manole" (*Limbă şi literatură*, XXVIII, 1973, pp. 547–556); M. Pop, „Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole" (*Romanoslavica*, IX, 1963, pp. 427–455); O. Papadima, „Neagoe Basarab, Meşterul Manole şi vînzătorii de umbre" (*Revista de Folclor*, VII, 1962, pp. 68–78; articol reprodus în Ovidiu Papadima, *Literatura populară română*, Bucureşti, 1968, pp. 605–618); Gh. Vrabie, *Balada populară română*, Bucureşti, 1966, pp. 69–108; Lorenzo Renzi, *Canti tradizionali romeni*, Florenţa, 1969, pp. 75–86 (analiza stilistică şi estetică a baladei). Tradiţiile folclorice relative la construcţii au fost oportun analizate de Ion Taloş, „Bausagen in Rumänien" (*Fabula*, X, 1969, pp. 196–211).

Nouă meşteri mari
Şi Manoli — zece,
Care-i şi întrece.
— Iată zidul meu!
Aici aleg eu
Loc de monastire
Şi de pomenire.
Deci voi, meşteri mari
Calfe şi zidari,
Curînd vă siliţi
Lucru de-l porniţi
Ca să-mi rădicaţi,
Aici să-mi duraţi
Monastire naltă
Cum n-a mai fost altă,
Că v-oi da averi
V-oi face boieri
Iar de nu, apoi
V-oi zidi pe voi
V-oi zidi de vii
Chiar în temelii!
Meşterii grăbea,
Sfările-ntindea,
Locul măsura,
Şanţuri largi săpa
Şi mereu lucra,
Zidul rădica,
Dar orice lucra,
Noaptea se surpa!
A doua zi iar,
A treia zi iar,
A patra zi iar
Lucra în zadar!
Domnul se mira
Ş-apoi îi mustra
Ş-apoi se-ncrunta
Şi-i ameninţa
Să-i puie de vii
Chiar în temelii!
Meşterii cei mari,
Calfe şi zidari,
Tremura lucrînd,
Lucra tremurînd
Zi lungă de vară,
Ziua pîn-în seară;
Iar Manoli sta
Nici că mai lucra,
Ci mi se culca
Şi un vis visa,
Apoi se scula
Ş-astfel cuvînta:
— Nouă meşteri mari,
Calfe şi zidari,
Ştiţi ce am visat
De cînd m-am culcat?
O şoptă de sus
Aievea mi-a spus
Că orice-am lucra,
Noaptea s-ar surpa
Pîn-om hotărî
În zid de-a zidi
Cea-ntăi soţioară
Cea-ntăi sorioară
Care s-a ivi
Mîni în zori de zi,
Aducînd bucate
La soţ ori la frate.
Deci dacă vroiţi
Ca să isprăviţi
Sfînta monastire
Pentru pomenire,
Noi să ne-apucam
Cu toţi să giurăm
Şi să ne legăm
Taina s-o păstrăm;
Ş-orice soţioară,
Orice sorioară
Mîni în zori de zi

Întăi s-a ivi,
Pe ea s-o jertfim,
În zid s-o zidim!
Iată,-n zori de zi,
Manea se trezi,
Ş-apoi se sui
Pe gard de nuiele
Şi mai sus, pe schele,
Şi-n cîmp se uita,
Drumul cerceta.
Cînd, vai! ce zărea?
Cine că venea?
Soţioara lui,
Floarea cîmpului!
Ea s-apropia
Şi îi aducea
Prînz de mîncătură,
Vin de băutură.
Cît el o zărea,
Inima-i sărea,
În genunchi cădea
Si plîngînd zicea:
— Dă, Doamne, pe lume
O ploaie cu spume,
Să facă pîraie,
Să curgă şiroaie,
Apele să crească,
Mîndra să-mi oprească,
S-o oprească-n vale,
S-o-ntoarcă din cale!
Domnul se-ndura,
Ruga-i asculta,
Norii aduna,
Ceriu-ntuneca.
Şi curgea deodată
Ploaie spumegată
Ce face pîraie
Şi îmflă şiroaie.
Dar oricît cădea,
Mîndra n-o oprea,
Ci ea tot venea
Şi s-apropia.
Manea mi-o videa,
Inima-i plîngea,
Şi iar se-nchina,
Şi iar se ruga:
— Suflă, Doamne, -un vînt,
Suflă-l pe pămînt,
Brazii să-i despoaie,
Paltini să îndoaie,
Munţii să răstoarne,
Mîndra să-mi întoarne,
Să mi-o-ntoarne-n cale,
S-o ducă devale
Domnul se-ndura,
Ruga-i asculta
Şi sufla un vînt,
Un vînt pe pămînt,
Paltini că-ndoia,
Brazi că despoia
Munţii răsturna,
Iară pe Ana
Nici c-o înturna!
Ea mereu venea,
Pe drum şovăia
Şi s-apropia
Şi, amar de ea,
Iată c-agiungea!
Meşterii cei mari,
Calfe şi zidari
Mult înveselea
Dacă o videa,
Iar Manea turba,
Mîndra-şi săruta,
În braţe-o lua
Pe schele-o urca,
Pe zid o punea
Şi, glumind, zicea:

— Stai, mîndruța mea,
Nu te spăria,
Că vrem să glumim
Și să te zidim!
Ana — se-ncredea
Și vesel rîdea.
Iar Manea ofta
Și se apuca
Zidul de zidit,
Visul de-mplinit.
Zidul se suia
Și o cuprindea
Pîn' la gleznișoare,
Pîn' la pulpișoare.
Iar ea, vai de ea,
Nici că mai rîdea,
Ci mereu zicea:
— Manoli, Manoli,
Meștere Manoli!
Zidul rău mă strînge
Trupușoru-mi frînge!
Iar Manea tăcea
Și mereu zidea;
Zidul se suia
Și o cuprindea
Pîn' la gleznișoare,
Pîn' la pulpișoare,
Pîn' la costișoare,
Pîn' la țîțișoare,
Dar ea, vai de ea,
Tot mereu plîngea
Și mereu zicea:
— Manoli, Manoli,
Meștere Manoli!
Zidul rău mă strînge,
Țîțișoara-mi plînge,
Copilașu-mi frînge!
Manoli turba
Și mereu lucra.
Zidul se suia
Și o cuprindea
Pîn' la costișoare
Pîn' la țîțișoare
Pîn' la buzișoare,
Pîn' la ochișori,
Încît, vai de ea,
Nu se mai videa
Ci se auzea
Din zid că zicea:
— Manoli, Manoli,
Meștere Manoli!
Zidul rău mă strînge
Viața mi se stinge!
Pe Argeș în gios,
Pe un mal frumos
Negru-vodă vine
Ca să se închine
La cea monastire,
Falnică zidire,
Monastire naltă,
Cum n-a mai fost altă.
Domnul o privea
Și se-nveselea
Si astfel grăia:
— Voi, meșteri zidari,
Zece meșteri mari,
Spuneți-mi cu drept,
Cu mîna la pept,
De-aveți meșterie
Ca să-mi faceți mie
Altă monastire
Pentru pomenire,
Mult mai luminoasă
Și mult mai frumoasă?
Iar cei meșteri mari,
Calfe și zidari,
Cum sta pe grundiș
Sus pe coperiș,

Vesel se mîndrea
Ş-apoi răspundea:
— Ca noi, meşteri mari,
Calfe şi zidari,
Alţii nici că sînt
Pe acest pămînt!
Află că noi ştim
Oricînd să zidim
Altă monastire
Pentru pomenire,
Mult mai luminoasă
Şi mult mai frumoasă!
Domnu-i asculta
Şi pe gînduri sta,
Apoi poruncea
Schelele să strice
Scări să le rădice,
Iar pe cei zidari,
Zece meşteri mari,
Să mi-i părăsească,
Ca să putrezească
Colo, pe grindiş
Sus pe coperiş.
Meşterii gîndea
Şi ei îşi făcea
Aripi zburătoare
Din şindrili uşoare.
Apoi le-ntindea
Şi-n văzduh sărea,
Dar pe loc cădea,
Şi unde pica,
Trupu-şi despica.
Iar bietul Manoli,
Meşterul Manoli,
Cînd se încerca
De-a se arunca,
Iată c-auzea
Din zid că ieşea
Un glas năduşit,
Un glas mult iubit,
Care greu gemea
Şi mereu zicea:
— Manoli, Manoli,
Meştere Manoli!
Zidul rău mă strînge,
Ţîţişoara-mi plînge,
Copilaşu-mi frînge,
Viaţa mi se stinge!
Cum o auzea,
Manea se pierdea,
Ochii-i se-nvelea;
Lumea — se-ntorcea,
Norii se-nvîrtea,
Şi de pe grindiş,
De pe coperiş,
Mort bietul cadea
Iar unde cădea
Ce se mai făcea!
O fîntînă lină,
Cu apă puţină,
Cu apă sărată,
Cu lacrimi udată!

Cîteva versiuni balcanice

În baladele neo-greceşti, construcţia care se prăbuşeşte în fiecare noapte este podul Arta. Varianta din Corcyra, utilizată de Şăineanu, ne vorbeşte despre patruzeci de meşteri şi de şaizeci de lucrători muncind în zadar trei ani de zile. Un geniu (*sto-*

icheion) le face cunoscut, în cele din urmă, că podul nu va putea fi terminat decît prin jertfirea soției șefului meșterilor zidari; primind știrea, acesta cade fără simțire. Revenindu-și, trimite un mesaj soției rugînd-o să se îmbrace încet, și tot așa de încet să vină, tîrziu, spre amiază, pe șantier; el încredințează mesajul unei păsări; dar pasărea o sfătuiește pe soția meșterului, dimpotrivă, să se grăbească. Găsindu-l trist și abătut, ea îl întreabă ce i s-a întîmplat; meșterul zidar îi spune că și-a pierdut inelul sub pod, ea coboară să-l caute. Atunci zidarii o sacrifică. Femeia moare plîngîndu-și soarta: fuseseră trei surori, plînge ea, și toate trei au pierit în același mod tragic, una sub podul Dunării, cealaltă sub zidurile cetății Avlona și, în sfîrșit, ea, cea mai tînără, sub podul Arta. Și-i ura să se cutremure cum se cutremură inima ei în acest moment și-i mai ura ca trecătorii să cadă de pe pod cum cade părul ei acum.[3] Într-o altă variantă, vocea unui arhanghel este aceea care anunță că trebuie zidită soția meșterului zidar.[4]

În versiunea din Zakynthos, arhitectul are revelația în vis; murind, soția sa plînge că una din surorile ei a fost zidită în fundația unei biserici, cealaltă în zidurile unei mînăstiri, și ea însăși, a treia, sub podul Arta.[5] Într-o variantă din Trebizonda, meșterul-zidar aude o voce care-l întreabă: „Ce-mi dai ca zidul să nu se mai prăbușească?“ Meșterul răspunde: „Mamă sau fiică nu mai pot avea, dar soție, da, poate că aș găsi chiar una mai bună.“[6] Există variante încă și mai crude, cum e varianta din Tracia, în care soția coboară în căutarea inelului, dar meșterul-zidar îi strigă: „E la mine inelul, dar tu nu vei mai ieși de acolo!“[7] Să adăugăm că nu este vorba să examinăm toate versiunile neogrecești, al căror număr este considerabil.[8]

---

[3] Traduceri de texte și indicații bibliografice în Șăineanu, *op. cit.*, pp. 362–363; Arnaudov, pp. 389 și urm.; Caracostea, pp. 628 și urm.; Cocchiara, pp. 38–39. Cf. și M. Eliade, *Comentarii*, p. 30.

[4] *Comentarii*, p. 30; Cocchiara, p. 39.

[5] Șăineanu, pp. 364–365; Cocchiara, p. 40.

[6] Caracostea, p. 629; *Comentarii*, p. 31.

[7] Caracostea, *ibid*; *Comentarii*, *ibid*.

[8] Mai mult de patruzeci după cercetările lui N. G. Politis; cf. Cocchiara, p. 38, n. 3. Dar Gheorghios Megas declara recent că el cunoaște 264 de variante; cf. *Laografia*, 18 (1959–1961), pp. 561–557. Numărul și arhaismul versiunilor

În versiunea macedo-română *Cântilu a pontulu di Narta*, eroii sînt trei fraţi, meşteri-zidari. O pasăre îi revelează celui mai mare că trebuie să zidească pe soţia celui mai mic. Se remarcă un detaliu, străin atît tipului daco-român cît şi variantelor neogreceşti: victima imploră să i se lase pieptul liber pentru a-şi putea alăpta în continuare copilul.[9] Acest detaliu se regăseşte într-o variantă din Herţegovina[10] (ţiganca zidită sub podul Mostar), într-o variantă din Bosnia[11] (privind oraşul Tešang) şi în aproape toate formele sîrbeşti şi bulgare. Acestea din urmă conţin următoarea poveste: de zece ani Meşterul Manole, cu doi fraţi, muncesc la oraşul-cetate Smilen fără să mai ajungă să-l termine. Un vis îi revelează că va trebui să sacrifice prima soţie care va ajunge a doua zi pe şantier. Cei trei fraţi sînt legaţi prin jurămînt să nu spună nimic soţiilor lor, dar numai Manole îşi ţine jurămîntul. Cînd soţia lui soseşte şi-l găseşte plîngînd pentru că, zicea el, şi-a pierdut inelul de nuntă, ea coboară să-l caute şi este zidită. Cere să i se lase sînul liber pentru a-şi putea alăpta copilul, şi, după puţin timp, un izvor

---

neogreceşti sînt impresionante şi trebuie ţinut cont de aceste elemente în orice studiu sistematic asupra genezei baladei. Cum vom vedea, Cocchiara, după Politis şi alţi savanţi, este convins că adevăratul *humus* al legendei se află în Grecia şi invocă, între alte motive, faptul că sacrificiul de construcţie este încă actual în Grecia sub forma „furtului umbrei" (p. 31). Argumentul nu se impune pentru că după cum observă Cocchiara însuşi, pp. 46–47, practica este extrem de răspîndită în toată Peninsula Balcanică şi în România. Credinţe şi legende similare sînt atestate în Armenia (cf. H. Dj. Siruni, „Legenda fetiţei zidite", *Ani. Anuarul de cultură armeană*, Bucureşti, 1941, pp. 243–246 şi în Caucaz (a se vedea mai jos p. 172, n. 28).

[9] Kurt Schladenbach a studiat, primul, *Die aromunische Ballade von der Artabrüke*, în *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache*, I, Leipzig, 1894, pp. 79–121. Articolul a scăpat perspicacităţii lui G. Cocchiara, pp. 42–43, care utilizează de altfel frumosul text publicat de V. Petrescu, *Mostre de dialectul macedo-român*, II, Bucureşti, 1880, pp. 84–88, şi variantele notate de P. Papahagi, *Basme aromâne*, Bucureşti, 1905, pp. 70 şi 555.

[10] Cf. *Comentarii*, p. 31 (citînd de Paul Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, Paris, 1894, p. 93, şi *La Revue des Traditions populaires*, VII, p. 691).

[11] *Comentarii*, p. 31, după Friedrich S. Krauss, „Das Opfer bei den Südslaven", în *Mitteilungen der anthropologischen Geselschaft in Wien*, XVII, 1887, pp. 16–21; id., *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*", Münster, 1890, pp. 158 şi urm.

de lapte țîșnește din zid.[12] O variantă din Trevensko se termină cu această reflecție a lui Manole: „De asta nu e bine să juri pentru că de cele mai multe ori oamenii înșeală."[13]

Baladele sîrbo-croate culese pe la începutul secolului al XIX-lea de Vuk Stefanovič Karağić și publicate în magistrala sa colecție de cîntece populare vorbesc de trei prinți frați care construiesc cetatea Scutari. O zînă (*Vila*) distruge noapte toată munca lor de peste zi. Ea descoperă unuia dintre frați, Vukašin, că cetatea nu se va putea ridica decît dacă vor reuși să găsească și să zidească pe cei doi gemeni, Stojan și Stojana.[14] Trei ani de zile un emisar, Dišimir, i-a căutat și nu i-a găsit. Vukašin reia lucrările, dar tot fără rezultat. *Vila* le revelează acum că în locul gemenilor mitici o pot zidi pe soția unuia dintre ei. Restul se desfășoară după schema cunoscută: cei trei frați se angajează prin jurămînt să nu dea nimic de bănuit soțiilor lor, dar cel mai tînăr, Gojco, este singurul care-și ține cuvîntul și credincioasa lui soție este zidită. Ea imploră să i se lase „o mică fereastră pentru sînul ei de mamă", ca să-și poată alăpta copilul și o alta în fața ochilor ca să-și poată vedea casa.[15] Balada cetății Scutari este cunoscută și la albanezi.[16]

În sfîrșit, versiunile ungurești ne vorbesc despre doisprezece meșteri-zidari care muncesc la construcția cetății Deva. Meșterul Clemens hotărăște să fie sacrificată prima soție care va veni a doua zi să le aducă prînzul. Nu există elemente supranaturale (geniu, zînă, arhanghel, vis), nici jurămîntul meșterilor-zidari. Cînd soția sosește, Clemens îi anunță soarta și începe s-o

[12] Traducerile și comentariile în A. Strauss, *Bulgarische Volkslieder*, Viena, 1895, pp. 407–408; Caracostea, pp. 632 și urm.; după Arnaudov; *Comentarii*, pp. 31–32; Cocchiara, pp. 43–44. Un cîntec similar al țiganilor din Bulgaria a fost analizat de N. M. Penzer, „Song of the Bridge", în *Journal of the Gypsy-Lore Society*, seria a treia, vol. IV, pp. 110–114.

[13] Arnaudov, reprodus de Caracostea, pp. 632–633.

[14] Asupra simbolismului etimologic al acestor nume (*stojati* „a se ține în picioare"), a se vedea *Comentarii*, p. 33.

[15] Cf. texte și bibliografia în *Comentarii*, pp. 32–34; Cocchiara, pp. 46–48. Variantele sînt înregistrate în articolul lui Sv. Stefanović, „Die legende vom Bau der Burg Skutari" (*Revue internationale des Etudes Balkanique*, I, 1934, pp. 188 și urm.).

[16] Cf. Cocchiara, pp. 49–50.

zidească. Copilul începe să plîngă şi mama îl consolează: „Se vor găsi întotdeauna femei cumsecade ca să-l alăpteze şi băieţi buni care să-l legene."[17]

Exegezele: folclorişti, istorici literari, stilişti

Fiecare tip naţional de baladă comportă o structurare originală a diferitelor elemente dramatice, psihologice, literare. Un studiu comparativ trebuie să le analizeze cu atenţie, atît sub raportul genezei cît şi pe plan stilistic şi al calităţii literare. Evident, e delicat să te pronunţi asupra valorii artistice a fiecărui tip naţional; o asemenea judecată ar presupune în afară de cunoaşterea perfectă a limbii maghiare, române şi a tuturor limbilor balcanice, o profundă familiaritate cu literaturile lor populare şi propriile lor estetici. Anumite concluzii generale reies totuşi din tratarea materialului folcloric. Şăineanu rezuma în felul următor rezultatul cercetărilor sale comparative: „Sub raportul frumuseţii şi al unei relative originalităţi, versiunile sîrbe şi româneşti ocupă primul loc; cîntecele bulgare prin forma lor dezlînată dau impresia unor fragmente rupte; tradiţiile albaneze sînt palide imitaţii ale baladelor greceşti sau sîrbeşti şi cîntecul macedo-român este o reproducere aproape literală a uneia dintre versiunile neogreceşti; variantele maghiare par ecouri ale baladei româneşti, în timp ce versiunile neogreceşti, ca urmare a unor anumite trăsături caracteristice, ocupă un loc aparte în acest ansamblu de producţii poetice."[18]

Clasîndu-le în această manieră, Şăineanu se gîndea atît la geneza şi la difuzarea baladelor, cît şi la meritele lor literare respective. Opiniile savanţilor diferă mai ales în ceea ce priveşte geneza. Politis, Arnaudov, Caraman şi acum, în urmă, Cocchiara, cad de acord, din motive diferite de altfel, să stabilească

---

[17] Cf. Şăineanu, pp. 392 şi urm.; Arnaudov, pp. 413 şi urm.; Caracostea, p. 640 şi urm.; *Comentarii*, p. 34. A se vedea acum şi Lajos Vargyas, *Researches into the Medieval History of Folk Ballad*, Akadémiai Kiado, Budapesta, 1967, pp. 173–233; „The origin of the waled-up wife".

[18] L. Şăineanu, *op. cit.*, pp. 360–361.

vatra originară în Grecia. Arnaudov derivă din tipul grec baladele albaneze, bulgare şi macedo-române; tipul sîrbesc din formele albaneze şi bulgare; tipul românesc din formele bulgare şi tipul unguresc de la formele româneşti.[19] Caracostea remarcă totodată că Arnaudov vorbeşte şi de poligeneză, ceea ce dă supleţe schemei indicate. Pe de altă parte Arnaudov însuşi constatase circulaţia redusă a baladei în Bulgaria de nord. Or, ar trebui să ne aşteptăm la un fenomen contrar, dacă ar fi adevărat că această regiune constituie puntea pe unde balada a trecut în România.[20] Oricum ar fi, desigur că circulaţia s-a făcut în două sensuri. D. Găzdaru a descoperit numele de *Curtea*, ecou al *Curţii de Argeş*, într-o variantă bulgară, ceea ce implică trecerea formei româneşti la sud de Dunăre.[21]

Skok a ajuns la concluzii cu totul diferite. Pentru el meşterii macedo-români au jucat un rol esenţial în crearea şi difuzarea baladei. Savantul croat observă că în toate variantele româneşti meşterii sînt consideraţi ca nişte fiinţe ieşite din comun („Manole este un geniu care comunică cu divinitatea"); pe deasupra meşterii sînt condamnaţi chiar de meseria lor să-şi sacrifice familiile, de unde soarta lor tragică. Elaborarea poetică a acestui motiv, presupune Skok, nu se poate concepe decît într-un mediu de zidari. Or, această meserie a fost exercitată în toată Peninsula Balcanică de macedo-români, la care zidarii se numeau *goge*; macedo-românii s-au identificat într-atît cu meseria de zidar încît cuvîntul macedo-român *goga* a devenit pentru sîrbi şi albanezi sinonim cu zidar.[22]

Orice am crede despre teza generală a lui Skok, el are meritul de a fi atras atenţia primul asupra rolului capital al zidarilor în tematizarea ritualului construcţiei. Meşterii-zidari au conservat pînă în secolul trecut „secrete de meserie" de un incontestabil arhaism. Cum vom vedea imediat, lucrările de construcţie comportă un

---

[19] Arnaudov, rezumat de Caracostea, p. 630, notă; *Comentarii*, p. 28.

[20] Caracostea, *ibid.*, *Comentarii*, p. 29.

[21] D. Găzdaru, „Legenda Meşterului Manole", în *Arhiva*, 1932, pp. 88–92; id., *Contribuţia Românilor la progresul cultural al Slavilor*, spec. pp. 157–159.

[22] Skok, *op. cit.*, p. 241; Caracostea, p. 624; *Comentarii*, p. 29; D. Găzdaru, *Contribuţia Românilor*, p. 159.

ritual şi un simbolism care ne vin dintr-un trecut foarte îndepărtat. Orice meserie, dar mai ales cele de zidar şi de fierar, era încărcată de o semnificaţie rituală şi de o simbolică strict rezervată „iniţiaţilor". Acest uimitor conservatism se explică în parte prin profunda rezonanţă pe care diferitele modalităţi de „a face", „a construi", „a clădi" le-au trezit în străfundurile sufletului omenesc. Mai supravieţuieşte încă o întreagă mitologie a „facerii" sub forme multiple şi divers camuflate, în comportamentul uman.[23]

După Skok, chiar numele lui Manole ar confirma originea românească a baladei.[24] Caraman, dimpotrivă, ajunge la concluzia că acest antroponim ar aparţine în mod specific onomasticii neogreceşti şi că a trecut în România cu un fonetism grec.[25] Numele de Manole ar fi în Grecia simbolul însuşi al arhitectului.[26] Pe de altă parte, în versiunile sîrbo-croate meşterul-zidar Rado este numit *Neimaru* sau *Neimare*; substantivul *mai mare* se regăseşte de asemenea în baladele macedo-române şi bulgare. Or, acest cuvînt, observă Caraman, reprezintă pe turcul *mimar*, „arhitect", asimilat de macedo-români, datorită unui proces frecvent de etimologie populară, cuvîntului românesc *mai mare, mai marlu*[27]. Acest fapt pare să ne confirme, cel puţin în parte, ipoteza lui Skok asupra rolului macedo-românilor în difuzarea baladei.

Caraman aderă la teza lui Politis, cu toate că din alte motive: pentru savantul român, arhaismul şi simplicitatea tematică a baladelor neogreceşti denotă că trecerea de la ritualul de construcţie la creaţia folclorică *literară* s-a efectuat pe solul Greciei. Perfecţiunea formelor româneşti şi sîrbeşti, ar fi, după Caraman, o dovadă în plus că românii şi sîrbii „n-au inventat" balada, că n-au făcut decît s-o elaboreze exploatîndu-i toate virtualităţile artistice. Cocchiara respinge acest ultim argument: pentru el nu poate fi vorba de un evoluţionism literar, căci fiecare cîntec se

---

[23] Asupra acestei probleme a se vedea cartea noastră *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1956. A se vedea şi M. Eliade, „The Forge and the Crucibe: A Postscrip" (*History of Religions*, 8, 1968, p. 74–88).

[24] Skok, pp. 225 şi 245; Caracostea, p. 625 nota; Cocchiara, p. 52.

[25] Caraman, pp. 95 şi urm.; Cocchiara, p. 52.

[26] Caraman, p. 94.

[27] Caraman, p. 95; Cocchiara, p. 53, n. 46.

naşte cu autorul lui; şi, în plus, el nu este convins de superioritatea literară a formelor româneşti.[28]

E regretabil că eminentul folclorist italian nu a cunoscut studiul comparativ şi stilistic al lui Caracostea. În pagini pătrunzătoare, Caracostea a pus la timp în lumină calităţile artistice ale versiunilor româneşti. Pentru el, în forma ei românească legenda şi-a realizat destinul său estetic, oricare ar fi „originea“ şi densitatea variantelor sud-est europene. Pe drept cuvînt, Caracostea subliniază caracterul ritual al începutului baladei *Curtea de Argeş*: căutarea unui loc propice pentru construirea mînăstirii[29], în timp ce în toate celelalte forme acţiunea începe cu misterioasa prăbuşire a zidurilor în timpul nopţii. Regretatul critic mai arată că în forma românească Manole rămîne mereu în centrul acţiunii, în timp ce în balada sîrbească, de exemplu, accentul cade pe soţie şi dragostea ei maternă. În balada românească femeia acceptă cu resemnare şi chiar cu seninătate zidirea ei rituală; în alte versiuni ale Europei sud-orientale, soţia se lamentează şi-şi

---

[28] Cocchiara, p. 51. Recent o nouă ipoteză a fost prezentată de Lajos Vargyas: după părerea acestui autor, orignea baladei ar trebui căutată în Caucaz, unde este atestată la georgieni (se întîlneşte şi la mordvini); maghiarii, care în secolele VII–VIII nomadizau între Caucaz şi Don, ar fi adus balada în Europa şi ar fi transmis-o bulgarilor. Celelalte popoare ar fi împrumutat balada de la bulgari; cf. L. Vargyas: „Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau“ (*Acta Ethnographica*, Budapesta, 1960) şi traducerea engleză, *The origin of the walled-up wife*, citată mai sus, p. 170, n. 17. Ipoteza nu este convingătoare (a se vedea criticile la G. A. Megas în *Laografia*, 18, 1959–1961, pp. 561–577, la G. Hadzis în *Etnographia*, p. 71, 1960, pp. 558–579, la Adrian Fochi în *Limbă şi Literatură*, 12, 1966, pp. 373–418). Cum remarcă Ion Taloş, Vergyas nu explică absenţa totală a baladei pe teritoriul Ungariei (căci din cele 36 de variante ungureşti, una a fost înregistrată în Cehoslovacia şi 35 în Transilvania). Pe deasupra, transmiterea baladei la bulgari n-a fost demonstrată; cf. Taloş, „Balada Meşterului Manole şi variantele ei transilvănene“, pp. 51–52.

[29] Într-o notă publicată în *Revista Fundaţiilor regale*, aprilie 1944, pp. 213–215, Maria Golescu a comentat tema „zidurilor părăsite şi neisprăvite“, amintind obiceiul voievozilor şi al boierilor români de a restaura bisericile ruinate şi de a le desăvîrşi pe cele ale căror construcţii fuseseră întrerupte mulţi ani în urma vicisitudinilor istorice. Autoarea se referă mai ales la Ion Donat, *Fundaţiile religioase ale Olteniei*, I, Craiova, 1937, pp. 22 şi urm., 37 şi urm. A se vedea acum Ion Taloş, „Bausagen in Rumänien“, spec. pp. 204 şi urm. Cf. şi D. Strömbäck, „Die Wahl des Kirchenbauplatzes in der Sage und im Volksglauben mit besonderer Rücksischt auf Schweden“ (*Humaniora*, Locust Valley, New York, 1960, pp. 37 şi urm.)

blestemă soarta. Balada Mînăstirii Argeş are o urmare, care, contrar credinţei anumitor folclorişti, nu este în afara operei: zborul lui Manole şi moartea sa tragică. Moartea îi redă într-un anumit fel soţia pe care o sacrificase.

Dar analiza stilistică a baladei nu epuizează bogăţia ei. Un întreg studiu ar fi de făcut asupra structurilor universurilor imaginare revelate de diferitele creaţii poetice. Să reţinem că este vorba de un pod (Grecia, Bulgaria, la macedo-români), de o cetate (Iugoslavia, Bulgaria, Albania, Ungaria) sau de o mînăstire (România). Desigur această alegere se explică în mare parte prin existenţa reală a unor asemenea lucrări: imaginaţia populară a fost impresionată aici de prezenţa unui pod, dincolo de construcţia unei mînăstiri[30], iar dincolo de aşezarea unei cetăţi. Dar o dată aceste „obiecte reale" transformate în imagini, ele nu mai aparţin universului imediat, cu funcţie utilitară. Eliberate din contextul concret, imaginile închid în ele propriile lor dimensiuni şi simbolismul lor primordial. Or, într-o baladă, ca şi în orice altă creaţie în planul imaginarului, nu mai avem de-a face cu „lucruri reale", ci cu imagini, arhetipuri, simboluri. Ar fi deci de cel mai mare interes să studiem în această perspectivă diferitele universuri ale baladelor noastre. S-ar degaja toate semnificaţiile simbolice ale Podului (probă iniţiatică, trecere primejdioasă de la un mod de existenţă la altul: de la moarte la viaţă, de la nonconştiinţă la iluminare, de la imaturitate la maturitate etc.); s-ar arăta apoi structura cosmologică a „Cetăţii", în acelaşi timp *imago mundi* şi „Centru al Lumii", teritoriu sacru unde devine posibilă comunicarea între Cer, Pămînt şi Infern; s-ar pune în evidenţă în sfîrşit tot simbolismul cosmologic şi paradisiac al Mînăstirii, în acelaşi timp imagine a Cosmosului şi a Ierusalimului celest, a Universului în totalitatea sa vizibilă şi a Paradisului.

Să adăugăm imediat că o asemenea exegeză a imaginilor şi a simbolurilor este validată astăzi atît de istoria religiilor cît şi de psihologia profunzimilor. Cu alte cuvinte, analiza unei imagini şi explicaţia simbolismului ei pot face abstracţie de

---

[30] Se va remarca importanţa Curţii Argeş şi a legendelor cristalizate în jurul lui „Negru Vodă" pentru ceea ce am putea numi mitologia istorică a românilor.

conştiinţa pe care o au sau nu o au asupra acestui simbolism individul sau societatea care vehiculează o asemenea imagine. Un simbol îşi eliberează mesajul şi-şi îndeplineşte funcţia chiar cînd semnificaţia sa scapă *conştiinţei*.[31] Şi este cu atît mai remarcabil, în ceea ce priveşte simbolismul bisericii-mînăstire, cu cît acesta era receptat şi cultural valorificat de creştinătatea Europei orientale, moştenitoare a Bizanţului.[32] Cu alte cuvinte, pînă foarte de curînd, lumea era conştientă în aria balcano-danubiană că o biserică sau o mînăstire reprezentau la fel de bine Cosmosul, ca şi Ierusalimul ceresc sau Paradisul: avea loc, în acest caz, o conştientizare a simbolismului arhitectonic şi iconografic prezent în construcţiile sacre, şi această conştientizare se opera atît pe calea experienţei religioase (liturghie) cît şi pe calea culturii tradiţionale (teologie). Mai exact era vorba de o revalorificare religioasă istoric recentă (creştinismul) a unui simbolism arhaic: căci sanctuarul ca *imago mundi* şi „Centru al Lumii" este deja atestat în culturile paleoorientale (Mesopotamia, Egipt, India, China etc.)[33]

Rituri de construcţie: morfologie şi istorie

Arhaismul imaginilor şi simbolurilor prezente în balade este din abundenţă confirmat de practicile şi credinţele în legătură cu sacrificiile de construcţie. Se ştie că asemenea credinţe se găsesc aproape peste tot în Europa cu toate că ele n-au dat naştere unei

---

[31] Această problemă metodologică este prea importantă pentru a putea fi lămurită în cîteva rînduri. A se vedea cartea noastră *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1952, şi studiile noastre: „Symbolisme du vol magique" (*Numen*, 3, 1956, pp. 1–13; reprodus în *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 133–148) şi „Centre du Monde, Temple, Maison" (în *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, ed. G. Tucci, Roma, 1957, pp. 57–82).

[32] Pentru toate acestea a se vedea Hans Sedlmayr, *Die Enstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950, pp. 118 şi urm. şi passim.

[33] A se vedea cărţile noastre: *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, ed. a II-a, 1952, pp. 315 şi urm.; *Le Mythe de l'Eternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 21 şi urm.; *Images et Symboles*, pp. 47 şi urm., şi studiul mai sus citat: *Centre du Monde, Temple, Maison.*

literaturi populare comparabile cu cea din sud-est. Nu este locul să le amintim aici. După Jacob Grimm, dar mai ales după Felix Liebrecht[34], s-au cules un număr considerabil de legende, superstiţii şi obiceiuri mai mult sau mai puţin direct tributare riturilor de construcţie. O vastă anchetă a apărut în *Revue des Traditions populaires* începînd cu anul 1890; Paul Sebillot, G. L. Gomme, R. Andree, E. Westermarck şi alţii au publicat contribuţii de orientări diverse; în ceea ce-l priveşte pe Paul Sartori acesta a stabilit în 1898 un dosar foarte bogat.[35] Aceste materiale au fost utilizate şi completate de noi în 1943 şi de Cocchiara în studiul său din 1950.[36] Cu această ocazie amintim numai că motivul unei construcţii a cărei terminare cerea un sacrificiu uman este atestat în Scandinavia şi la finici, la letoni şi la estonieni[37], la ruşi şi la ucraineni[38], la germani[39], în Franţa[40],

---

[34] Cf. Felix Liebrecht, *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*, Heilbronn, 1897, pp. 284–296 (Die vergrabenen Menschen).

[35] Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer*, în *Zeitschrif für Ethnologie*, XXX, 1898, pp. 1–54. A se vedea şi K. Klusemann, *Das Bauopfer* (Graz-Hamburg, 1919); L. D. Burdick, *Foundation Rites, with some kindred ceremonies* (s. d., New York, Abbey Press: operă erudită dar haotică; autorul nu cunoaşte cercetările lui Sartori); Inger Margrette Boberg, *Baumeistersagen* (FFC, n° 151, 24 de pagini, Helsinki, 1955); cf. articolele „Bauopfer" şi „Einmauern" în *Handwörterbuch d. deutschen Aberglauben.*

[36] În notele care urmează ne vom mărgini la a semnala bibliografiile conţinute în studiile lui Sartori şi Cocchiara şi în cartea noastră. Vom nota la nevoie anumite lucrări care nu sînt înregistrate în studiul folcloristului italian.

[37] Finezi: Sartori, p. 13; *Comentarii*, p. 38; Cocchiara, p. 55; n. 53; Letoni: Andrejs Johansons, „Das Bauopfer der Letten" (Arv. 18–19, 1962–1963, text reprodus în *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten*, Stockholm, 1964, pp. 55–75); estonieni: Oskar Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglauben*, II, 1, Lund, 1951, p. 136; asupra difuzării motivului vezi harta la p. 137.

[38] Valeriu St. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucrainieni şi ruşi*, Chişinău, 1930; D. Zelenin, *Russische (Otslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 287; *Comentarii*, p. 38; Cocchiara, p. 55, n. 51.

[39] Sartori, *op. cit.*; Jan de Vries, „De sage van het ingemetselde kind", în *Nederlandsch Tijdschrift voor volskunde*, XXXII, 1927, pp. 1–13; Cocchiara, p. 55 şi nota 55.

[40] *Comentarii*, p. 39, Cocchiara, p. 60.

în Anglia[41], în Spania[42]. Un episod celebru este cel povestit de călugărul armorican Nennius (a doua jumătate a secolului al X-lea) în a sa *Historia Britonum* (cap. 18): cum fortăreaţa pe care o construia regele Gorthigern se dărîma în fiecare noapte, druizii îl sfătuiră s-o stropească cu sîngele unui copil „fără tată", ceea ce regele şi făcu.[43] După *Vie de Saint Columba*, scrisă de Saint Adamnan, un sacrificiu analog ar fi fost practicat de Columba (Columkille) cînd a construit biserica din Hy.[44]

Să precizăm că asemenea credinţe şi legende făceau parte dintr-un scenariu ritual: fie că este vorba de o efigie umană sau de „umbra" unei victime, fie că s-a recurs la una din nenumăratele forme de sacrificiu prin substituire (imolarea unui animal pe fundaţii sau cînd se pătrundea pentru prima oară în casă), un sacrificiu sîngeros asigura întotdeauna soliditatea şi durata unei construcţii. Nu este aici locul să discutăm problema sacrificiului prin substituire care mai are încă anumite aspecte obscure.[45] Va fi de ajuns să amintim că descoperirea scheletelor în fundaţiile sanctuarelor şi palatelor din anticul Orient Apropiat, în Italia preistorică şi în alte părţi nu lasă nici o îndoială asupra realităţii unor asemenea sacrificii.[46] Prezenţa efigiilor sau a simbolurilor în fundaţii atestă pe deasupra diversele modalităţi de substituire a victimelor.

Sub formă de ritual atenuat, de legendă sau de vagi credinţe, sacrificiile de construcţie se regăsesc aproape pretutindeni în lume. S-a cules un număr destul de mare de fapte în India

---

[41] Cocchiara, pp. 58 şi urm.

[42] Al. Popescu-Telega, *Asemănări şi analogii în folclorul român şi iberic*, Craiova, 1927, pp. 12 şi urm.; *Comentarii*, p. 40; Cocchiara, p. 70, n. 77.

[43] Bibliografia în Cocchiara, p. 56, notele 57–58; adăugaţi A. H. Krappe, „Un épisode de l'Historia Britonum", în *Revue Celtique*, 1924, pp. 181–188; cf. şi *Comentarii*, p. 40. Motivul copilului „fără tată" constituie o temă folclorică independentă.

[44] Cocchiara, p. 57 şi nota 60.

[45] A se vedea, pentru moment, *Comentarii*, p. 58 şi urm.

[46] *Comentarii*, p. 42 şi nota 20; Cocchiara, pp. 67–68, 70–71. A se vedea şi B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, pp. 185–187; Loorits, *op. cit.*, p. 136. Stadiul problemelor şi bibliografia recentă în *Manole et les rites de construction*.

modernă, în care credinţa a avut desigur o realitate rituală în timpurile vechi.[47] Se întîlnesc sacrificii în culturile mesoamericane[48], şi de asemenea în Oceania şi în Polinezia[49], în Indochina[50], în China[51] şi în Japonia.[52] Trebuie acordată o menţiune specială sacrificiului fundării satelor la triburile Mandes din Sudan, ritual complex, amplu studiat de Frobenius şi al cărui simbolism ne aminteşte simbolismul implicit al fundării Romei.[53] Evident, studii particulare trebuie să precizeze, în fiecare caz, în ce măsură imolarea victimelor este ritual atestată ţi în ce măsură avem de-a face cu legende şi superstiţii.

Pentru a expune şi a discuta în mod corespunzător multiplele aspecte pe care acest tip de sacrificiu le-a îmbrăcat de-a lungul timpului şi în contexte culturale diferite, ar fi nevoie de un mare volum. Pe scurt, să spunem că toate aceste aspecte depind în ultimă instanţă de o ideologie comună pe care o putem rezuma în felul următor: pentru a dura, o construcţie (casă, lucrare tehnică dar şi operă spirituală) trebuie să fie animată, adică trebuie să primească în acelaşi timp viaţă şi suflet. „Transferul" sufletului nu este posibil decît pe calea unui sacrificiu; în alţi termeni,

---

[47] M. Wintemitz, „Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern", în *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XVII, 1877, pp. 37–40; cf. şi M. Haberlandt, „Ueber das Bauopfer", *ibid.*, pp. 42–44; text budist capital, Jātaka, n° 481 (vol. IV, p. 246); cf. Paul Mus, *Barabudur*, Paris-Hanoi, 1935, t. I, pp. 202 şi urm.; *Comentarii*, p. 43.

[48] *Comentarii*, p. 42.

[49] *Comentarii*, p. 42 şi nota 17; Cocchiara, p. 66.

[50] Cocchiara, p. 62, nota 86.

[51] W. Eberhard, „Chinesischer Bauzauber, Untersuchuungen an chinesischen Volksmärchen", în *Zeitschrift für Ethnologie*, 71, 1939, pp. 87–99, spec. pp. 98–99. În folclor, W. Eberhard, *Typen chinesische Volksmärchen*, FFC, 120, Helsinki 1937, p. 146 şi *Chinese Folktales*, Chicago, 1965, pp. 133–37, 231. Privind sacrificiile actuale, cf. Dr. J. J. Matignon, *La Chine hermétique*, Paris, 1930, p. 244.

[52] Cocchiara, p. 62; a se vedea şi Masao Oka, rezumat de Alois Closs, „Das Versenkungsopfer", în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX, 1952, pp. 66–107 şi special p. 89.

[53] L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Leipzig, 1933, pp. 177–180; Cocchiara, pp. 64–65. Cf. şi *Traité d'Histoire des religions*, pp. 321 şi urm. şi Cocchiara, pp. 71 şi urm.

printr-o moarte violentă. Se poate chiar spune că victima își urmează existența după moarte, nu în corpul său fizic, ci în corpul cel nou — construcția — pe care a animat-o prin jertfa ei; se poate chiar vorbi de un „corp arhitectonic“ substituit corpului carnal.[54] Transferul ritual al vieții prin intermediul sacrificiului nu se limitează numai la construcții (temple, cetăți, poduri, case) și la obiectele utilitare[55]: se imolează de asemenea victime umane pentru a asigura succesul unei operații[56], sau chiar durata istorică a unei întreprinderi spirituale.[57]

Sacrificii sîngeroase și mituri cosmogonice

Modelul exemplar al tuturor acestor forme de sacrificiu este, aproape sigur, un mit cosmogonic, adică cel care explică creația prin uciderea unui Uriaș primordial (tip Ymir, Purușa, P'an-ku):

[54] Morfologic, acest „transfer de viață“ se încadrează în seria bine cunoscută de monumente religioase „animate“ prin relicve sau prin desene de organe vitale: ochi, gură etc. A se vedea și Paul Mus, „La Tombe Vivante“, în *La Terre et la vie*, VII, 1937, pp. 117–127. Bărcile indiene sînt animate prin desenul a doi ochi; cf. J. Hornell, „Indian boat design“, în *Memorii of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1920.

[55] După *T'ao chouo*, timp de mai mulți ani olarii încercaseră „în zadar să facă din lut un urcior ornat cu dragoni, comandat de împărat. Unul dintre ei se sacrifică și sări în vatra cuptorului: muri, dar urciorul fu realizat“; cf. Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan, traduit et annoté*, Pekin, 1953, p. 45. Pentru sacrificiile metalurgice a se vedea studiul nostru: „Symbolisme et rituels metallurgique babyloniens“, în *Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jung*, Zürich, 1955, vol. II, pp. 42–46, și mai ales volumul nostru *Forgerons et Alchimistes*.

[56] Xerxes îngropă de vii nouă băieți și nouă fete cînd se îmbarcă pentru Grecia, în scopul de a-și asigura victoria. Se știe pe de altă parte că Temistocle, în urma unui oracol, sacrifică trei tineri prizonieri în ajunul bătăliei de la Salamina (Plutarh, *Vita Them.*, XIII).

[57] Sf. Petru a fost acuzat de a fi sacrificat un copil de un an, *puer anniculus*, pentru a asigura creștinismului o durată de 365 de ani. Faptul că Sfîntul Augustin simte nevoia de a răspunde unei asemenea calomnii probează că încă în secolul al IV-lea după Cristos lumea păgînă credea în eficacitatea unei tehnici magice; cf. J. Hubaux, „L'enfant d'un an“, colecția *Latomus*, vol. II: *Hommage à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 143–158.

organele lui dau naştere diferitelor regiuni cosmice. Acest motiv a cunoscut o răspîndire miraculoasă: ea este în special foarte intensă în Asia orientală.[58] Se ştie că mitul cosmogonic este, în general, modelul tuturor miturilor şi riturilor legate de o „lucrare", de „o operă", de o „creaţie". Motivul mitic al unei „naşteri" provocate prin imolare se regăseşte în nenumărate contexte: nu numai Cosmosul ia naştere în urma imolării unei fiinţe primordiale şi din propria sa substanţă, dar şi plantele alimentare, rasele umane sau diferitele clase sociale.[59] Celebre între toate sînt miturile Indoneziei şi ale Oceaniei care ne povestec sacrificiul voluntar al unei Femei sau al unei Fete Tinere cu scopul de a produce, din propriul lor corp, diversele specii alimentare.[60]

În acest orizont mitic trebuie căutată sursa spirituală a riturilor noastre de construcţie. Dacă ne mai amintim, pe deasupra, că pentru societăţile tradiţionale locuinţa era o *imago mundi*, reiese clar că orice muncă de construcţie reproducea simbolic cosmogonia. Semnificaţia cosmică a locuinţei umane era întărită de simbolismul Centrului; căci, cum a început să se înţeleagă mai bine astăzi, orice casă — *a fortiori*, orice palat, templu, cetate — era considerată ca aflîndu-se în „Centrul Lumii."[61] Am arătat în cîteva lucrări recente că omologarea casă-Cosmos (în multiple variante: cortul asimilat bolţii cereşti, ţăruşul ca *axis mundi* etc.) este una din notele specifice ale culturilor de vînători şi de păstori nomazi din America, din Asia septentrională şi centrală şi din Africa.[62]

---

[58] Cf. Alfred Kühn, *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen*, Leipzig, 1935; A. W. Macdonald, „A propos de Prajâpati": în *Journal Asiatique*, t. 240, 1952, pp. 323–388.

[59] A se vedea lucrările citate în nota precedentă şi indicaţiile date în studiul nostru, *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, în *Zalmoxis*, III, Bucureşti, 1942, pp. 3–48.

[60] A se vedea Ad. E. Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt am M., 1939, p. 59; id., *Das religiöse Weltbild einer fruhen Kultur*, Stuttgart, 1948, pp. 33 şi urm. şi passim. Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, pp. 129 şi urm.

[61] Pentru simbolismul „Centrului Lumii" a se vedea lucrările noastre citate la nota 33.

[62] Cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, pp. 236 şi urm. (ed. a II-a, 1968, pp. 211 şi urm.); id., *Centre du Monde, Temple, Maison, passim.*

Dar noţiunea unui „Centru" prin care trece acel *axis mundi* şi care, în consecinţă, face posibilă comunicarea între Cer şi Pămînt se găseşte deja într-un stadiu mai vechi de cultură. Australienii Achilpa poartă cu ei întotdeauna în peregrinările lor un stîlp sacru şi determină direcţia de urmat după înclinarea lui. Mitul povesteşte că fiinţa divină, *Numbakula*, după ce a „cosmizat" teritoriul viitorilor Achilpa, l-a creat pe Strămoşul lor şi le-a întemeiat instituţiile, dispăru în felul următor: din trunchiul unui arbore de cauciuc el modelă stîlpul sacru, îl unse cu sînge şi se urcă pe el pînă la cer, Stîlpul sacru reprezintă axa cosmică şi instalarea lui într-un teritoriu echivalează cu o „cosmizare" pornind dintr-un centru de iradiere. Altfel zis, australienii Achilpa, cu toate continuele lor deplasări, nu se îndepărtează niciodată de „Centrul Lumii": ei sînt mereu „centraţi" şi în comunicare cu Cerul în care a dispărut Numbakula.[63]

Sîntem îndreptăţiţi să distingem două concepţii privind funcţia religioasă a locuinţei umane: 1) cea mai veche, atestată la popoarele de vînători şi de păstori-nomazi, consacră locuinţa şi, în general, teritoriul locuit, asimilîndu-le Cosmosului, mijlocind simbolismul „Centrului Lumii"; 2) cealaltă concepţie, mai recentă (ivită în societăţile de paleocultivatori, în acele *Urpflanzer*), comportă, am văzut, repetiţia mitului cosmogonic: din faptul că lumea (sau plantele hrănitoare, oamenii etc.) a luat naştere prin sacrificiul primordial al unei Fiinţe divine, orice construcţie cere imolarea unei victime. Observăm că în orizontul spiritual propriu acestei ultime concepţii, însăşi substanţa victimei[64] se transformă în fiinţele sau obiectele născute în urma morţii sale violente. Într-un asemenea mit, munţii sînt oasele Uriaşului primordial, norii sînt creierii săi etc.: într-un altul nuca de cocos este chiar carnea Tinerei Fete Hainuwele. La nivelul riturilor de construcţie, aşa cum s-a văzut, fiinţa imolată regăseşte un nou corp: este chiar locuinţa pe care a „animat-o",

---

[63] Acest complex mitico-ritual a fost recent studiat de Ernesto de Martino, „Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini", în *Studi e materiali di Storia delle religioni*, XXIII, 1951–1952, pp. 51–56.

[64] E fără importanţă pentru studiul nostru dacă este vorba de un sacrificiu voluntar — tip Hainuwelle — sau de o imolare, tip Ymir, P'an-cu etc.

a făcut-o deci durabilă prin moartea sa violentă. În toate aceste mituri, moartea violentă este creatoare.

Din punctul de vedere al istoriei culturale, riturile sîngeroase de construcţie trebuie puse în rîndul concepţiilor paleocultivatorilor, Ad. E. Jensen a ajuns la o concluzie asemănătoare, bazîndu-se mai ales pe riturile care însoţesc ridicarea „casei bărbaţilor" (*dárimo*) la Kiwai.[65] După Landtmann, ceremonia se desfăşoară în felul următor: cînd se hotărăşte construcţia unei *dárimo*, satul alege un cuplu de bătrîni şi îl avizează pe fiul lor cel mare; se întîmplă rar ca acesta să refuze: el îşi mînjeşte faţa cu noroi şi începe să-şi jelească bătrînii lui părinţi, căci există credinţa comună că ei nu vor supravieţui terminării construcţiei. Bătrînul primeşte numele de „tată al *dárimo*-ului" şi bătrîna de „femeie arzînd". Ei îndeplinesc rolul principal în construcţia casei cultuale. Această muncă comportă înălţarea unui stîlp central, oncţiunea lui cu sîngele unui duşman, şi mai ales imolarea unui prizonier, căci o casă cultuală nouă nu poate fi folosită înaintea unui asemenea sacrificiu.[66] Mitul care fondează şi justifică acest ritual povesteşte cum divinitatea imolată *in illo tempore* devine primul mort (primul care întreprinde călătoria de dincolo de mormînt) şi se metamorfozează în regat al morţilor: *dárimo*, casa cultuală, este reproducerea terestră a vieţii de dincolo. După Jensen, ritul kiwai ar reprezenta arhetipul acelui *Bauopfer* şi toate celelalte forme de sacrificiu de construcţie pe care le găsim în lume ar fi legate de acest model exemplar. Ni se pare greu să-l urmăm atît de departe. Noi credem că ritul kiwai reprezintă mai degrabă o variantă deja specializată a scenariului original, care nu comporta decît momentele următoare: imolarea unei fiinţe divine, urmată de o „creaţie", adică de metamorfoza sa într-o substanţă sau formă care nu exista mai înainte. Secvenţa kiwai, şi mai ales: imolarea divinităţii, transformarea sa în regatul morţilor şi reproducerea acestuia în casa cultuală, prezintă deja o amplificare a schemei originale.

---

[65] Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, p. 58; id., *Mithos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, pp. 210 şi urm.

[66] Gunnar Landtmann, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, Londra, 1927, pp. 10 şi urm., 17 şi urm.

Arhaism și supraviețuire

Oricum am judeca versiunea Kiwai, sacrificiile sîngeroase de construcție aparțin, foarte probabil, ca fenomene istorico-culturale, lumii spirituale a paleocultivatorilor. Putem spune oare că peste tot unde se găsesc asemenea rituri avem de-a face cu niște vestigii transmise fără soluție de continuitate din acele timpuri îndepărtate? Nu. Cu atît mai mult prezența acelui *Bauopfer* într-o cultură oarecare nu implică neapărat apartenența totală a acestei culturi la nivelul paleocultivatorilor. În numeroase cazuri, riturile și miturile au trecut de la un popor la altul și de la o epocă istorică la alta, fără să antreneze o transmisie a culturii originale implicată de asemenea rituri și mituri. Mai important, după părerea noastră, decît precizările care se pot aduce despre vîrsta acestor credințe, este faptul că anumite culturi sau anumite popoare au ales sau au conservat o viziune sau alta a lumii, în timp ce altele le-au respins sau le-au uitat destul de repede. Vrem să spunem că a stabili originea, vîrsta sau vicisitudinile istorice ale unei credințe sau ale unui complex cultural nu e suficient nici pentru a le înțelege ca fenomene spirituale, nici pentru a le face inteligibilă istoria lor. Două alte probleme se pun imediat, care ni se par la fel de importante: a) care este adevărata semnificație a tuturor acestor credințe și a tuturor acestor complexe culturale? b) pentru care motiv, cutare cultură sau cutare popor le-au conservat, elaborat și îmbogățit? Întrebări dificile cărora nu li se poate întotdeauna da un răspuns satisfăcător, dar pe care nu trebuie să le uităm cînd vrem să scriem chiar cea mai modestă pagină de istorie spirituală.

Să revenim la baladele noastre balcano-danubiene: arhaismul motivelor și al imaginilor lor reiese încă și mai clar după tot ce am spus. Soția care acceptă să fie imolată, pentru ca un edificiu să fie ridicat pe propiul ei corp, reprezintă, fără îndoială, scenariul unui mit primordial; primordial în sensul că ne restituie o creație spirituală care precede cu mult epocile protoistorice și istorice ale popoarelor din sud-estul european. Este încă prea devreme să încercăm să precizăm cum și pe ce căi acest scenariu mitico-ritual a putut supraviețui în sud-est. Totuși, dispunem de

cîteva fapte susceptibile de a explica arhaismul acestor creaţii poetice populare balcano-danubiene. Acestea sînt următoarele: 1) ţarile balcano-danubiene sînt singurele în care sacrificiul de construcţie a dat naştere unor remarcabile creaţii literar-populare; 2) raritatea legendelor similare la ruşi, polonezi şi ucraineni pare să excludă ipoteza unei origini slave a acestui motiv literar; 3) românii şi toate popoarele balcanice conservă un substrat comun, moştenit de la traci (şi care constituie, de altfel, principalul element de unitate al întregii Peninsule Balcanice); 4) alte elemente culturale comune tuturor popoarelor balcanice par încă şi mai vechi decît moştenirea geto-tracă, prezentînd o configuraţie pre-indo-europeană[67]; 5) trebuie să se ţină cont, în sfîrşit, că tracii şi cimerienii participau la o cultură protoistorică ale cărei iradiaţii succesive au traversat Asia Centrală şi au suscitat apariţia noilor configuraţii culturale pe malurile Mării Chinei şi la Dongson[68].

Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de „contemporaneitatea" folclorului: de multe ori, credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România) revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile „clasice" greacă şi romană. Lucrul acesta este cu deosebire evident pentru tot ceea ce priveşte obiceiurile şi comportamentul magico-religios al vînătorilor şi păstorilor. Dar chiar la agricultorii din Europa centrală contemporană s-a putut dovedi pînă la ce punct s-au conservat fragmente importante de mituri şi rituri preistorice.[69] Cercetări sistematice în domeniul paleon-

---

[67] Acestea sînt adevărate privind mai ales simbolismul religios, dansurile şi instrumentele muzicale. Cf. Dr. Jaap Kunst, *Cultural Relations between the Balkans and Indonesia*, în *Koninklijk Instituut voor de Tropen*, Medeling, n° CVII, Amsterdam, 1955.

[68] Cf. Robert Heine-Geldern, „Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung", în *Saeculum*, II, 1951, pp. 225–255; id., „Die asiatische Herkunft der sudamericanischen Metallltecknik", în *Paideuma*, V, Heft 7–8, aprilie 1954, pp. 347–423, spec. pp. 350 şi urm.

[69] Cf., de exemplu, Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch*, Viena, 1952.

tologiei româneşti sau balcanice sînt încă de făcut; a fost totuşi dovedit că un anumit număr de elemente culturale pre-indo-europene şi paleo-indo-europene s-au conservat aici mai bine decît oriunde în Europa (excepţie fac poate Pirineii şi Irlanda).

Nu este întotdeauna posibil să reconstitui toate fazele traversate de o concepţie religioasă înainte de a se cristaliza în creaţii artistice populare. Dar, aşa cum am mai spus-o, nu în asta rezidă interesul cercetării. Este mult mai important să înţelegi universul spiritual originar în care s-au constituit asemenea concepţii religioase primordiale care, în ciuda numeroaselor revalorificări religioase (dintre care ultima, creştinismul, a fost şi cea mai radicală), au supravieţuit totuşi sub formă de „superstiţii", de credinţe populare încărcate de imagini şi simboluri de o extremă vechime. Adeziunea unui popor la unul sau la altul dintre scenariile mitice, la una sau alta dintre imaginile exemplare, spune mai mult despre sufletul lui profund decît un mare număr de întîmplări istorice. Nu este indiferent pentru înţelegerea popoarelor din sud-estul european că ele au fost singurele care au creat capodopere ale literaturii orale pe baza unui scenariu ritual atît de arhaic. D. Caracostea credea că ar putea demonstra că, dintre toate aceste producţii folclorice, balada românească a Meşterului Manole este artistic cea mai realizată. Chiar dacă anumiţi balcanologi şi folclorişti nu împărtăşesc această opinie, rămîne faptul — de o mare importanţă — că nici într-o altă literatură orală balcanică balada sacrificiului de construcţie nu este socotită o capodoperă. Or, sîntem cu toţii de acord că *Meşterul Manole* şi *Mioriţa* (vezi mai departe capitolul VIII) constituie pe bună dreptate culmea poeziei populare româneşti. Este semnificativ că aceste două creaţii ale geniului poetic românesc au ca motiv dramatic o „moarte violentă" cu seninătate acceptată. Se poate discuta la infinit dacă această concepţie derivă direct sau nu din faimoasa bucurie de a muri a geţilor. Fapt e că folclorul poetic românesc n-a reuşit niciodată să depăşească aceste două capodopere elaborate în jurul ideii de moarte creatoare şi moarte senin acceptată.

1955

CAPITOLUL VI

„ŞAMANISM“ LA ROMÂNI?

Bandinus şi Incantatores

Folcloristul ungur Györffy István este foarte probabil primul care a atras atenţia asupra caracterului „şamanic“ al practicilor magice la moldoveni.[1] El se sprijinea mai ales pe informaţiile culese de către misionarul Bandini (Bandinus) spre jumătatea secolului al XVII-lea. După articolul său, textul lui Bandinus a rămas sursa prin excelenţă a tuturor discuţiilor privind „şamanismul moldovenesc.“[2]

Marcus Bandinus, din confreria *Frères mineurs*, era episcop de Marcianopolis, în Moesia inferioară, de Durostor şi de Tomis pe coasta Mării Negre; mai era şi administratorul Bisericii catolice a Moldovei, provincie în care a trăit între 1644–1650. El redactă la cererea papei Inochentie al X-lea un raport destul de lung: *La visite générale de toutes les églises de rite catholique romain dans la province de Moldavie*. Începu redactarea în martie 1648, la Bacău, dar manuscrisul *Visitei generale* nu fu publicat decît în 1895 prin grija lui V. A. Urechia.[3]

În capitolul *De incantationibus*, Bandinus afirmă că *incantatores* şi *incantatrices* din Moldova sînt ţinuţi în aceeaşi stimă ca în Italia *Doctores subtilissimi et sanctissimi*. Îi este permis oricui să

---

[1] Györffy István, „A bübájolás a moldovaiaknál“ (*Ethnographia*, XXXVI, 1925), pp. 169 şi urm.

[2] A se vedea, de exemplu, Geza Róheim, „Hungarian Schamanism“ (*Psychoanalysis and Social Sciences*, III, New York, 1951, pp. 131–169), p. 147.

[3] V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646, urmat de text, însoţit de acte şi documente* (Analele Academiei Române, Memorii, Secţia istorică, seria 2, tom. XVI, 1893–1894, pp. 1–335; Bucureşti, 1895). A se vedea şi A. Veress, *Scrisorile misionarului Bandini din Moldova*, 1644–1650 (Academia Română, Memorii, Secţia istorică, tom. VI, Mem., 13, 1926, pp. 333–339).

exerseze și să predea arta incantațiilor magice și a vrăjilor; mai mult chiar, această profesie este considerată onorabilă. „Oh! exclamă el, vaiete și suspine am înălțat către Dumnezeu! De cîte ori nu mi-a fost pusă la încercare răbdarea..." Și Bandinus se explică povestind că el a asistat la abominabilele spectacole de *incantatores*, comparabile din toate punctele de vedere cu ceea ce anticii au povestit despre *vates*. El a văzut pe *incantatores* schimbîndu-se la față, tremurînd din mîini și din picioare, și apoi din tot corpul, clătinîndu-se și aruncîndu-se la pămînt, ca și morți, timp de o oră și chiar trei sau patru ore uneori.

„Revenindu-și în fire, aceștia oferă celor care îi privesc un spectacol oribil, căci își revin încet, încet, tremurînd din toate membrele; apoi, ca și cum ar fi fost posedați de Furii infernale, ei se răsucesc în așa fel că ai putea crede că un singur oscior nu le-a mai rămas la loc. În sfîrșit, ca și cum s-ar trezi, ei își povestesc visele ca pe niște oracole. Cînd cineva pierde un obiect sau se îmbolnăvește, se adresează acestor *incantatores*. Cînd unul se lovește de opoziția unui prieten sau a unei cunoștințe, de obicei, binevoitoare, acesta se străduie să-i micșoreze opoziția cu ajutorul vrăjilor. La fel se crede că vrăjile constituie cel mai bun mijloc de a se răzbuna pe un dușman. Ne-ar trebui un volum întreg pentru a descrie practicile acestor vraci și vrăjitori, ghicitori și șarlatani."

(*Quo in pretio sunt în Italia Doctores subtilissimi simul et sanctissimi, eodem ferè his Incantatores et Incantatrices. Exercere et discere incantationis et maleficiorum artem omnibus liberum et honorificum. O quantos ego animi gemitus et suspiria ad Deum fudi? quantas habui patientiae exercendae occasiones, dum audirem et non semel viderem abominanda exerceri maleficia. Quod de antiquis Vatibus fabulam narrat antiquitas, his in partibus domestica cognoscit experientia. Dum enim futura praesagire Incantatores volunt, certo sibi sumpto loci spatio, mussitationibus, capitis intorsione, oculorum revolutione, oris obliquitate, frontis ac genarum corrugatione, vultus mutatione, manuum ac pedum agitatione, totiusque corporis trepidatione aliquantisper pedibus sistunt, deinde terrae se allidunt, expansis manibus pedibusque divaricatis, mortuis similiores, spatio unius horae non numquam trium aut quatuor, quasi exanimes manent. Tandem as se redeuntes horrendum videntibus faciunt spectaculum, nam in primis*

tremulis artubus paulatim se erigunt, deinde quasi furiis infernalibus exagitati, sic omnia membra et articulos membrorum exerunt, ut nulium ossiculum in suo articulo ac junctura manere credatur. Postremo velut è somno evigilantes, sua somnia, tanquam oracula pandunt.

Si quis in morbum incidat, aut rem aliquam amittat, recursus ad Incantatores. Si quis amici aut benevoli aversum animum experitur, maleficiis aversum animum sibi conciliare nititur. Si quem verò offensum sibi habet, maleficiis se vindicare et ulcisci optimum medium putat. In his autem et similibus omnibus diversissimi Incantatorum, Maleficorum, Divinatorum, Praestigiatorum actiones, vix uno comprehendi volumine possint.)[4]

Nu putem decît să regretăm că Bandinus n-a scris acest volum, atît sînt de prețioase informațiile sale, chiar dacă el întrebuințează, ca să-i descrie pe *incantatores* din Moldova, anumite clișee literare legate de acei *vates* ai antichității. Importanța etnologică a mărturiei sale rezidă mai ales în descrierea extazului acestor *incantatores*, intervalul prelungit (de la una pînă la patru ore) în care „vracii" rămîn neînsuflețiți, *mortuis similiores*. Este evident că valoarea „oraculară" a viselor lor era garantată de caracterul extatic al transei. Foarte probabil, anumite visuri ale lor descriau călătoria sufletului magicianului în timp ce corpul lui zăcea ca mort.

Această formă de extaz poate fi calificată ca „șamanică": într-adevăr, ea caracterizează șamanismul în sens riguros, atît în Siberia și Asia Centrală cît și în alte locuri. În general, în toate regiunile dominate de șamanism, șamanul își provoca extazul fie pentru a urca la Cer ca să-i întîlnească pe zei, fie pentru a căuta sufletul bolnavului rătăcit, sau furat de demoni și ținut captiv în Infern, și a-l readuce în corp; fie, în sfîrșit, pentru a conduce pe cel decedat spre lumea morților. În afară de asta, șamanismul mai este caracterizat printr-o serie de note specifice, dintre care cele mai importante sînt: o vocație care poate să se manifeste printr-o „boală inițiatică"; o inițiere conținînd fragmentarea corpului, reînnoirea organelor și viscerelor și moartea rituală urmată de reînviere; un costum ritual și un instrument specific șamanilor (în general toba); facultatea de a se transforma în animale și de

[4] V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 328; cf. și pp. 157–158.

a combate sub această formă pe alţi magicieni; legături cu un Arbore mitic etc.[5]

Or, nici unul din aceste elemente constitutive ale şamanismului nu este atestat la diverse varietăţi de „vrăjitori" şi „vraci" cunoscuţi în provinciile româneşti. Mai mult, transele extatice despre care vorbeşte Bandinus nu se găsesc în nici o altă parte a României. Aceasta ne face să credem că acei *incantatores* întîlniţi de Bandinus în Moldova nu erau români ci ciangăi (populaţie maghiară din Carpaţii moldoveneşti). Specialistul şamanismului unguresc, V. Diószegy, ajunsese la aceeaşi concluzie[6]. Între altele, Diószegy a scos la timp în evidenţă diferenţele structurale între acel *táltos* ungur şi diferitele tipuri de „vrăjitori" familiari popoarelor vecine cu Ungaria, în primul rînd *solomonarul* românilor, *planetink*-ul polonezilor şi *grabancias*-ul sîrbilor şi croaţilor. Numai *táltos*-ul, remarcă Diószegy, cunoaşte „boala iniţiatică"[7] sau „somnul lung" (un fel de moarte rituală) sau o „dezmembrare" de tip şamanic[8]; numai *táltos*-ul este supus unei iniţieri, posedă un costum special, o tobă şi practică extazul[9]. Aceste elemente specific şamanice fiind atestate, cum am arătat în cartea noastră, şi cum o aminteşte autorul, la toate popoarele turce, fino-ugriene şi siberiene, V. Diószegy conchide că şamanismul constituie un element magico-religios fundamental al culturii originare a maghiarilor. Ungurii au adus cu ei din Asia şamanismul în teritoriul pe care-l ocupă astăzi.[10]

---

[5] A se vedea cartea noastră *Chamanisme et les techniques archaïque de l'extase* (Paris, 1951; noua ediţie corectată şi adăugită , 1968).

[6] V. Diószegy, *A sámánhit emlékei a magyar népi müveltségben*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1958, pp. 320 şi urm.; id., „Die Ueberreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur" (*Acta Ethnographica*, VII, Budapest, 1958, pp. 97–135), p. 124.

[7] Cf. V. Diószegy, *Die Ueberreste des Schamanismus*, pp. 98 şi urm.

[8] *Ibid.*, pp. 103 şi urm., 106 şi urm.

[9] *Ibid.*, pp. 112 şi urm., 115 şi urm., 122 şi urm.

[10] Cf. Mircea Eliade, „Recent works on Schamanism. A Review Article" (*History of Religions*, vol. I, 1961, University of Chicago Press, pp. 152–186), pp. 171–172; id., *Le Chamanisme* (ed. a II-a), p. 186, n. 3; p. 314 etc. Despre şamanismul unguresc a se vedea şi Michel de Ferdinandy, „Die Mythologie der Ungarn" (*Wörterbuch der Mythologie*, herausgegeben von H. W. Haussing, I: *Die Alten Kulturvölker*, Stuttgart, 1964), pp. 248 şi urm., pp. 256 şi urm.

Rituri de apărare împotriva ciumei

Bandinus ne informează de asemenea asupra anumitor ritualuri de apărare împotriva ciumei, la care spune că a asistat personal în noiembrie 1646, în satele din jurul ţinutului Lucaşeşti. De-a lungul frontierei cu Transilvania se înălţa la toate răspîntiile un *priapos*, făcut dintr-un trunchi de stejar căruia meşterii îi dăduseră forma unei figuri umane, cu mîini şi cu picioare; în mîna dreaptă el ţinea un arc strunit şi două săgeţi, în mîna stîngă o lance gata să lovească. „Naţiunea (română), ignorantă şi crescută în superstiţie", cum se exprimă Bandinus, credea că datorită acestui subterfugiu ar putea să îngrozească ciuma şi s-o împiedice să pătrundă în Moldova.[11]

Sub această formă ritul n-a fost remarcat la români. Apărarea lor cea mai obişnuită împotriva ciumei consista în esenţă în ţeserea şi expunerea unei cămăşi ţărăneşti (iie) la marginea satului.[12] Confecţionarea cămăşii era un element important al ritului: aceasta trebuia să fie ţesută şi croită în mai puţin de 24 de ore, mai ales în timpul nopţii, de nouă sau şapte văduve, sau tinere fete. După Teutsch, în părţile Făgăraşului, şapte femei purtînd toate numele de Maria ţes împreună o cămaşă cu care îmbracă o „păpuşă" de aproape un metru, umplută cu paie; apoi ele spînzură sau leagă „păpuşa" de un copac la marginea satului.[13] Aurel Candrea ne aduce la cunoştinţă o informaţie personală din Spring (judeţul Sibiu): dimineaţa, două femei poartă „cămaşa ciumei" (iia ciumei) în afara satului, îi pun deasupra o pălărie şi o fixează de o prăjină. Puţin timp după aceea cămaşa dispare; informatorul nu se îndoieşte că ciuma a luat-o.[14] În

---

[11] V. A. Urechia, *Codex Bandinus*, p. 56.

[12] Călătorul italian Del Chiaro raportează că în Valahia cămaşa de cînepă (care trebuia confecţionată în 24 de ore) era apoi arsă; cf. *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, ed. N. Iorga, pp. 45 şi urm., pasaj citat de L. Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 138.

[13] Teutsch citat de A. Candrea, pp. 137–138.

[14] A. Candrea, *Folklorul medical român comparat*, p. 138. Vezi şi studiile mai recente ale lui N. Al. Mironescu şi R. Pastior, „Das pesthemd Ein magischer volkskundlicher Brauch" (*Forschungen zur Volks und Landeskunde*, Bd. XI, nr. 1, 1968), şi Val Cordun, „Types et functiones de la 'Chemise de la peste' en Roumanie" (Comunicare prezentată la primul Congres Internaţional de Etnologie Europeană, Paris, 1971).

comuna Răşinari se crede că ciuma, zărind la marginea satului cămaşa (iia) atîrnată de un stîlp, face drum întors.[15]

Valoarea apotropaică a „cămăşii ciumei“ derivă totodată din confecţionarea rituală şi din funcţia ei de sperietoare antropomorfă. Dar *priapos*-ul confecţionat dintr-un trunchi de copac de care vorbeşte Bandinus, nu este atestat la români. Dimpotrivă, se găseşte un asemenea ritual la ienisei. Anutchin informează că în timpul epidemiilor, ieniseii aşază la răspîntie „bastoane de şamani“; pe deasupra, pe mormintele victimelor ei aşază stîlpi înalţi de la jumătate de metru pînă la un metru şi jumătate, pe care sînt sculptate figuri umane.[16] Cum vom vedea imediat, nu este singura analogie între informaţiile transmise de Bandinus şi ritualurile fino-ugriene şi siberiene.

Tot în legătură cu apărarea împotriva ciumei, Bandinus redă tot ceea ce s-a povestit de către „oameni demni de toată încrederea“: odată, în timpul nopţii, zece fete tinere, alergară goale, în jurul satului, sărind, gesticulînd, cîntînd şi aruncînd ramuri aprinse. Zece bărbaţi tineri veniră în întîmpinarea lor, goi şi ei, înarmaţi cu lănci. Cele două grupuri se salutară în tăcere şi tinerii încrucişară lăncile cu ramurile aprinse. Bandinus explică astfel că românii cred că în felul acesta ciuma nu se va atinge deloc de oamenii goi; îi va fi ruşine, şi va cruţa pe tineri.

În sfîrşit, Bandinus descrie un alt rit: în timpul nopţii, zece bărbaţi tineri urmaţi de zece fete tinere trag cu plugul o brazdă în jurul satului, cîntînd şi rîzînd. Locuitorii, înarmaţi cu măciuci, se aşază de-a lungul brazdei, cu faţa spre Transilvania, gata să lupte împotriva ciumei.[17]

Bandinus afirmă peremptoriu că nu este vorba de unguri, ci „de naţiunea română“. Totuşi, acest rit nu este decît vag atestat la români. Aurel Candrea citează un singur exemplu (judeţul Dolj) de circumambulaţiune în jurul satului, dar fără nuditatea rituală: cînd bîntuie ciuma, se caută doi boi negri născuţi într-o sîmbătă şi din aceeaşi vacă: sînt înjugaţi la o căruţă şi se face cu

---

[15] Ibid., p.139 (după Victor Păcală, Monografia comunei Răşinări, Sibiu, 1915, p. 225).

[16] V. I. Anutchin, „Ocherk shamanstva u yeniseiskikh, ostyakov“ (*Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, II, St. Petersburg, 1914), pp. 66 şi urm.

[17] V. A. Urechia, *Codex Bandinus*, pp. 56 şi urm.

ei înconjurul satului.[18] O incantaţie contra ciumei, culeasă în judeţul Bihor, vorbeşte de „un om negru şi o fată tînără neagră, cu părul despletit", care cu doi boi negri şi un plug negru, şi urmaţi de tot satul, au tras o „brazdă neagră", descîntînd ca ciuma să nu intre în sat.[19]

După cum se vede, nici o referinţă la nuditatea rituală asupra căreia insista Bandinus. Dimpotrivă, brazda trasă în jurul satului de băieţi şi fete tinere goale constituie ritualul tipic de apărare împotriva ciumei la slavi şi la fino-ugrieni. Aurel Candrea citase deja cîte două exemple. În Serbia, doisprezece tineri şi douăsprezece fete se dezbracă la miezul nopţii, se înhamă la un plug şi, în linişte, trag de şapte ori o brazdă în jurul satului[20] La bulgari, doi gemeni trag mai multe brazde cu un plug făurit de doi fierari gemeni şi tras de doi boi gemeni.[21] În 1871, izbucnind holera aproape de Moscova, „douăsprezece fecioare se înhămară în mijlocul nopţii la un plug şi traseră o brazdă în jurul satului"[22]. Acest obicei era destul de răspîndit în Rusia, cu toate că nuditatea rituală a femeilor şi a tinerelor fete apărea uneori atenuată (purtau o cămaşă lungă fără brîu, părul despletit etc.). În acest caz, ritualul era secret şi exclusiv feminin: bărbatul întîlnit de cortegiul nocturn risca să fie molestat şi chiar ucis şi înmormîntat pe loc. Se credea că prezenţa sa anula puterea ritului, sau că era o personificare a molimei.[23]

---

[18] A. Candrea, *op. cit.*, p. 139, după revista *Ion Creangă*, III, p. 311.

[19] A. Candrea, *op. cit.*, p. 140, după *Şezătoarea*, V, p. 145.

[20] F. S. Krauss, *Slavische Volksforschungen*, Leipzig, 1908, p. 100. A. Candrea, *op. cit.*, p. 140.

[21] *Sborniků za narodni umotvorenija* (Sofia), vol. XXVIII, pp. 557 şi urm.; A. Candrea, *op. cit.*, p. 140. Despre importanţa gemenilor în ritualurile contra ciumei, a se vedea mai departe şi nota 25.

[22] W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte* (2. Aufl. I–II, Berlin, 1904–1905), vol. I, p. 561. Cf. şi W. R. S. Ralston, *Songs of the Russian People*, Ediţia a doua, Londra, 1872, pp. 396 şi urm. (brazda rituală trasă în jurul satului în timpul epidemiilor la vite).

[23] Evel Gasparini, *Ethnologica*, t. XII,: *Il Matriarcato Slavo* (Curs universitar, 1961–1962, roneografiat, La Goliardica; Veneţia, 1962), p. 137 şi referinţele bibliografice de la nota 360. Ritul era tot feminin şi la mordvini; cf. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (FFC 142, Helsinki, 1952), pp. 400–401.

În alte regiuni locuite de slavi, ritul este săvîrşit fie de femei, fie de femei şi tineri bărbaţi împreună, dar întotdeauna goi.[24] În anumite locuri, doi gemeni sînt cei care trag plugul (de exemplu, în regiunea Cracoviei, Poznaniei, în Bielorusia etc.).[25] Ceremonia este cunoscută şi la venzii din Saxa: cînd bîntuie ciuma, oameni goi fac de trei ori înconjurul satului, în linişte, noaptea.[26] Mannhardt vorbise deja despre circumambulaţiunea rituală în jurul satului, la mordvini, a tinerilor înhămaţi la un plug şi conduşi de o fecioară.[27] Ritul este atestat şi la alţi fino-ugrieni.[28] De altfel, după cum probează abundenta documentaţie adunată de E. Gasparini, obiceiul de a înhăma femei şi tinere fete la un plug, chiar în afara ceremoniilor rituale, era destul de cunoscut atît la slavi cît şi la anumite populaţii fino-ugriene orientale (de exemplu, la permieni).[29] Este posibil ca ritualul de apărare împotriva ciumei, aşa cum era atestat la slavi şi la fino-ugrienii orientali, să fi fost, de asemenea, practicat în secolul al XVII-lea în regiunea Moldovei vizitată de Bandinus. Totuşi, este mai probabil că, tot ca în cazul acelor *incantatores*, informaţiile nu-i privesc pe români ci pe ciangăi.

„Căderea Rusaliilor"

S-a comparat cîteodată „căderea Rusaliilor" cu şamanismul, un fel de transă para-extatică în care cad femeile din regiunea Timocului în timpul celor trei zile ale Rusaliilor. Ceremonia a fost remarcată în jurul anului 1890 de către un institutor sîrb, Riznič, şi descrisă de el în revista lui Fr. Krauss, *Am Urquell*. În 1938 şi 1939, G. A. Küppers a asistat la „căderea Rusaliilor" în acelaşi sat

---

[24] Cf. E. Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, pp. 137–138 şi notele 363–368.

[25] Cf. D. Zelenin, *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin-Leipzig, 1927, pp. 67 şi urm.; E. Gasparini, *op. cit.*, pp. 137–138.

[26] R. Wuttke, *Sächsische Volkskunde*, Dresda, 1900, p. 379; A. Candrea, *op. cit.*, p. 141.

[27] W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, vol. I, p. 561; cf. şi U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, pp. 400 şi urm.

[28] Cf. E. Gasparini, *op. cit.*, p. 142.

[29] Cf. Evel Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi* (Curs Universitar, roneografiat, La Goliardica, Veneţia, 1960), p. 92 cu bibliografia înregistrată la nota 1; id., *Il Matriarcato slavo*, pp. 139 şi urm.., cu notele 369–391.

Dubroka[30], şi a fost uimit să regăsească exact acelaşi ansamblu ritual pe care-l descrisese Riznič cu o jumătate de secol înainte. Pe de altă parte, un autor sîrb, Tihomir Georgevici, vizitase regiunea Timoc în 1902, şi notele sale de călătorie, *Kraz Nase Rumune* („Printre românii noştri"), au fost traduse de C. Constante şi publicat în 1943.[31] Monografia lui Georgevici ne-a fost inaccesibilă, dar pasajele privind „căderea Rusaliilor" au fost traduse în franceză, după versiunea românească, de Octavian Buhociu.[32] Ne vom folosi de aceste pasaje completate cu informaţiile lui Küppers.

Tihomir Georgevici care nu se afla în regiune în săptămîna Rusaliilor n-a asistat la rituri, dar declară a fi notat cu atenţie ceea ce a putut auzi de la persoanele care au fost martore. „Căderea Rusaliilor", scrie el, este numele care se dă căderii într-un somn hipnotic a femeilor din satul Dubroka timp de trei zile cît durează sărbătoarea Rusaliilor; ele sînt trezite de cîntecul „cărăbuşului." În duminica Rusaliilor, femeile încep să leşine cam pe la ora trei după amiază, a doua zi, în jurul prînzului, ziua următoare cam pe la ora nouă dimineaţa şi continuă aşa pînă la căderea nopţii. Se spune că se întîmplă asta şi copiilor şi femeilor bătrîne.

Înainte de a leşina o femeie începe să tremure, se culcă la pămînt şi începe să se agite şi să se lovească cu mîinile peste tot pe unde poate ajunge. Atunci soseşte „cărăbuşul". Doi bărbaţi se apropie de ea, şi trei femei care se numesc „regine" (este vorba de „cărăbuşul-femelă"). „Regii-cărăbuşi" ţin în mînă o sabie goală şi încep să danseze: unii dansează, „cărăbuşii" cîntă din instrumente. Dansează în jurul femeii leşinate, cîntînd:

Hop, hop, hop, aşa, aşa, aşa
şi-ncă-o dată tot aşa.

În acest răstimp, adică timp de cinci minute, un cîntăreţ cîntă din cimpoi. Apoi, cel care conduce dansul ia femeia de subsuori,

---

[30] G. A. Küppers, „Rosalienfest und Trancetänze in Dubroka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland" (*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 79, 1954, pp. 212–224).

[31] Tihomir Georgevici, *Printre românii noştri. Note de călătorie*, traducere din sîrbeşte de C. Constante (*Românii din Timoc*, vol. III, Bucureşti, 1943, Societatea Română de Statistică, pp. 25–147).

[32] O. Buhociu, *Le Folklore roumain de Printemps* (Thèse principale de Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1957), pp. 262–264.

traversează cu ea un rîu, oprindu-se de trei ori și cîntînd aceeași strofă ca la început. În timp ce ceilalți dansează, conducătorul dansului ia un pic de apă din rîu, un pic de pelin și un pic de usturoi le amestecă în gură și scuipă în gura și pe fața bolnavei. În timpul dansului, conducătorul face semnul crucii asupra bolnavei. Apoi îi dă un pic de apă pe vîrful cuțitului, de două ori, apoi o spală și o așază acolo unde căzuse. Ea se scoală singură și începe să danseze ca și cum nimic nu s-ar fi întîmplat.[33]

G. A. Küppers dă o descripție similară, cu toate că el nu vorbește de „cărăbuși": *„Überall, wo die Rosalien vom Geist befallen werden, reden sie in Zungen. Die Menge lauscht andächtig ihre Äusserungen, da der Glaube allgemein ist, dass die Rosalien in die Zukunft schauen können. Ihre Äusserungen sind bald ein Schreien, bald Stammeln und Winseln, bald Hauchen. Nach einer Zeit konvulsivischen Ringens befällt sie eine Lähmung, die dann wieder durch Abwehr und Kraftausbrüche unterbrochen ist.*

Nachdem die vom Rosalienschlaf Befallenen niedergebrochen sind, sammelt sicht um sie eine Gruppe von Tänzern und Tänzerinnen. In dieser Gruppe ist offenbar der alte Erlöserchor zu sehen. Unter Anführung eines stattlichen Mannes, der in der Hand ein Messer hält und dazu Kräuter mancherlei Art, Wermutt, Knoblauch, Kamille, schliesst sich die Gruppe zur Kette. Die Kette beginnt um die Schlafende zu tanzen, nachdem der Anführer mit dem Kräutergeschmückten Messer ein Kreuz über die Schlafende zeichnete. Auch setzt der Anführer seinen Fuss auf den Leib der Schlafenden, bzw. er stösst mit seiner Fusspitze an ihre Fussohle. Dreimal bewegt sich der Erweckerchor im Uhrzeigersinn um die Befallene; dann wird die Richtung des Tanzes grändert. Ich konnte die feineren Einzelheiten gerade dieser streng zeremoniellen Tänze nicht genauer beobachten."[34] (Pretutindeni Rusaliile năpădite de duh vorbesc în limbi străine. Mulțimea ascultă atentă spusele lor pentru că are o credință universală că Rusaliile pot prevedea viitorul. Vorbele lor sînt cînd un strigăt, cînd o bîlbîială sau un geamăt, cînd un susur.

---

[33] Tihomir Georgevici, *Printre Românii noștri*, p. 97, trad. de O. Buhociu, *op. cit.*, pp. 262–263.

[34] G. A. Küppers, *Rosalienfest und Trancetänze*, p. 223.

După o perioadă de zbatere convulsivă sînt cuprinse de un fel de paralizie întreruptă apoi din nou de încercări de apărare şi răbufniri de violenţă.

După ce toţi cei cuprinşi de somnul Rusaliilor se prăbuşesc, în jurul lor se formează un grup de dansatori şi dansatoare. În acest grup se distinge clar străvechiul cor al celor care aduc izbăvirea. Sub conducerea unui bărbat impunător care ţine în mînă un cuţit şi felurite plante — pelin, usturoi, muşeţel – se formează un lanţ. Grupul înlănţuit începe să danseze în jurul celei adormite, după ce conducătorul a făcut cu cuţitul o cruce deasupra ei. Conducătorul pune un picior pe trupul adormitei — adică o loveşte în talpă iar corul trezitorilor se învîrte de trei ori în sensul acelor de ceasornic în jurul celei cuprinse de duh, apoi în sensul dansului se schimbă. Amănuntele mai exacte ale acestor dansuri strict ceremoniale n-am putut să le bag de seamă.)

Autorul publică cîteva fotografii sugestive (fig. 7–13): se vede căderea unei „*Rosalie*" (pe care Küppers o mai numeşte şi „somnambulă" sau „cea care doarme"; cf. fig. 8–9, 11); transportarea acestor „*Rosalien*" la un rîu şi stropirea lor cu apă; un cîntăreţ care le ajută să se trezească cîntîndu-le din fluier etc.

O. Buhociu citează între altele un fragment din Georgevici raportînd cazuri similare în alte sate româneşti din Timoc şi Craina. „Am auzit în cîteva localităţi români zicîndu-şi între ei ca existau bărbaţi şi femei care la zile fixe leşinau şi-şi pierdeau minţile. Mi-o amintesc pe Anca Martinovici din Valaconia, care în ajunul marilor sărbători leşina şi atunci — se povesteşte — prezicea bolile, răspunzînd la întrebările care i se puneau. De aceea, mulţi oameni veneau la ea, din satul ei şi din satele vecine, şi ea le răspundea la întrebări şi le dădea sfaturi. Adesea dacă un obiect era furat, sau cineva era bolnav sau cuiva i se întîmplase o nenorocire, se duceau la această femeie ca să-i ceară sfatul. M. Subovici vorbeşte de o oarecare Dokia, femeie de vreo patruzeci de ani din satul Volnia, care din copilărie devine *Rusalie* la sărbătoarea Rusaliilor, şi care a început prin a cădea în extaz în zile de mari sărbători, devenind apoi vrăjitoare. La marile sărbători, credulii vin la ea şi ea atunci vorbeşte cu Dumnezeu, cu Sfinţii, cu morţii şi cu viii, prezice

soarta şi prescrie medicamente pentru orice fel de boli. Se zice că face aceasta fără să ceară plată."[35]

Nici unul din aceste exemple de transă nu prezintă un caracter şamanic. Toate elementele constitutive ale şamanismului sînt absente: vocaţia, iniţierea, ucenicia, costumul ritual, spirite auxiliare, facultatea de a provoca transa după voinţă şi de a o stăpîni, vindecarea prin tehnici specifice, funcţia de psihopomp etc. În cazul „Rusaliilor" şi al „căderii lor" (somn, „somnambulism") este vorba de o experienţă para-extatică liturgic şi cultural condiţionată, căci este accesibilă numai în cele trei zile ale Rusaliilor, şi numai locuitorilor din anumite sate (în mare majoritate femei) pe care o tradiţie bine stabilită le-a pregătit deja pentru „transă". „Trezirea" provocată prin dans şi muzică nu este nici ea de natură şamanică.

„Căderea Rusaliilor" aminteşte mai degrabă fenomenul de „tarantism", strălucit studiat de Ernesto de Martino şi echipa sa în regiunea Puglia.[36]

Şi într-un caz şi în celălalt este vorba de o criză provizorie de conştiinţă pregătită de un context mitico-religios tradiţional şi depăşită cu ajutorul unei catartici coreo-muzicale. Trebuie să amintim pe deasupra că, în anumite regiuni ale României, Căluşarii (oameni-cai) utilizează aceeaşi catartică atunci cînd sînt chemaţi să vindece bolnavii cu cîntecele şi dansurile lor. Aceste practici duc la o cu totul altă problemă pe care nu o vom aborda aici. Oricum, problema „căderii Rusaliilor" merită să fie reluată într-o perspectivă comparativă mai largă.

Şamanism şi incantaţii

Aceste pagini erau redactate cînd am luat cunoştinţă de articolul lui Lükö Gabor „asupra formulelor de incantaţie de origine şamanică la români."[37] Faimosul citat al lui Bandinus a fost încă

---

[35] T. Georgevici, *Printre Românii noştri*, p. 99, trad. de O. Buhociu, *op. cit.*, pp. 263–264.

[36] Ernesto de Martino, *La Terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, 1961.

[37] Lükö Gabor, „Samanisztikus eredetü ráolvasások a románoknál" (*Ethnographia*, vol. LXXII, 1961, pp. 112–134; cf. pp. 133–134, rezumatul în germană;Zaubersprüche schamanistischen Ursprungs bei den Rumänen).

o dată citat şi comentat (pp. 115 şi urm.), pentru a proba existenţa practicilor şamanice la românii din secolul al XVII-lea. După părerea autorului, românii, spre sfîrşitul Evului Mediu, au trăit într-o unitate geografică şi politică, şi chiar culturală, cu populaţii de origine asiatică la care supravieţuiau un număr de credinţe şi practici şamanice. Cu excepţia cîtorva grupe de maghiari din estul Carpaţilor, urmează autorul, aceste populaţii de origine asiatică au fost romanizate. Astfel, Lükö Gabor presupune că informaţiile furnizate de Bandinus îi privesc realmente pe români, chiar dacă aceştia descindeau din etnii alogene recent romanizate. Nu vom discuta aici această interpretare, pentru că V. Diószegy a demonstrat deja că acei *incantatores* ai lui Bandinus aparţineau unui grup de ciangăi din Moldova.

Cea mai mare parte a lucrării lui L. Gabor este consacrată analizei credinţelor şi tehnicilor implicate în formulele româneşti de incantaţie.[38] După părerea autorului, notele caracteristice ar fi următoarele: 1) bolile sînt considerate a fi provocate de demoni theriomorfi şi antropomorfi; 2) la rîndul lor, magicienii-vraci se folosesc de spiritele teriomorfe şi antropomorfe; 3) în afară de asta, ei sînt ajutaţi de spirite auxiliare; 4) magicienii-vraci cîteodată aduc sacrificii demonilor bolii. Or, conchide autorul, majoritatea acestor motive se găsesc în riturile şamanice ale popoarelor siberiene.

Este posibil ca un anumit număr de „vrăji" şi de formule de incantaţie utilizate de români să aibă paralele central-asiatice şi siberiene. Dar altele — în număr considerabil — îşi au corespondentul în Europa sud-orientală şi în Mediterana, şi originea lor trebuie căutată în Orientul Apropiat antic. Arhaismul formulelor româneşti de incantaţie şi, mai ales, dependenţa lor ultimă de o sursă care nu este „populată", ci dimpotrivă „savantă", fac improbabile influenţele şamanismului central-asiatic.

1962

---

[38] Natural, el se bazează mai ales pe bogata monografie a lui Arthur Gorovei, *Descîntecele Românilor* (Bucureşti, 1931, Academia Română. Din viaţa poporului român, vol. XI).

CAPITOLUL VII

CULTUL MĂTRĂGUNEI ÎN ROMÂNIA

Dintre toate plantele pe care vrăjitoarele, fete şi femei din România, le caută pentru virtuţile lor magice sau medicinale, nu există nici una al cărei ritual al culesului să comporte atîtea elemente „dramatice“ ca mătrăguna.[1] Tehnica dezgropării este mai complexă şi mai ciudată decît a oricăror ierburi, chiar indispensabile în materie de vrăjitorie sau medicină populară. Numai operaţiile misterioase săvîrşite pentru a smulge mătrăguna din pămînt şi conservă singure cu precizie rituri foarte vechi. De altfel, pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente a fost împrumutat de la ritualul mătrăgunei.

Virtuţile magice ale mătrăgunei explică într-un anumit sens destinul ciudat al acestei plante. Rădăcina de mătrăgună poate într-adevăr avea o influenţă directă asupra forţelor vitale ale omului sau ale naturii: ea are puterea să mărite fetele, să poarte noroc în dragoste şi fecunditate în căsnicie; poate spori cantitatea de lapte a vacilor; acţionează fericit asupra mersului afacerilor, aduce bogăţie şi în general, în toate circumstanţele, prosperitate, armonie etc. Proprietăţile magice ale mătrăgunei pot fi de altfel întoarse împotriva unei persoane. Împotriva unei fete, de exemplu, ca ea să nu mai fie chemată la joc de flăcăii satului, împotriva unui duşman, pentru ca acesta să se îmbolnăvească sau să înnebunească. În afara proprietăţilor ei magice, mătrăguna

---

[1] Varietăţii *Atropa Belladonna*, care creşte în România în pădurile întunecate ale munţilor şi înfloreşte în iunie-iulie, ţăranul român îi dă următoarele denumiri: cireaşa lupului, Doamna pădurii (Transilvania, Braşov), Marea Doamnă, floarea pădurii (judeţul Gorj), iarba pădurii (Transilvania), Împărăteasa, Împărăteasa ierburilor etc. (cf. Zaharia Pantu, *Plantele cunoscute de poporul român*, ed. a II-a, Bucureşti, 1929, pp. 171–172).

are virtuți medicinale. Dar și pentru această ultimă întrebuințare smulgerea ei din pămînt se săvîrșește după același ritual.

În comuna Vad (din Maramureș) se aduce mătrăguna dintr-o „pădure surdă", adică suficient de departe de sat pentru a nu se auzi cîntatul cocoșului. Femeile și vrăjitoarele care merg să caute mătrăguna („babele meștere") pleacă din zori înainte ca cineva să se fi trezit în sat, evitînd cu grijă să fie zărite. Dacă un cîine le simte prezența și se aud lătrături, farmecul se risipește și operația își pierde eficiența: mătrăguna culeasă în aceste condiții nu are nici o putere.

Timpul propice culesului mătrăgunei este perioada dintre Paști și Înălțare. „Babele meștere" plecînd, iau cu ele ceva mîncare: ouă binecuvîntate la biserică, plăcinte, sarmale, țuică, vin etc. Cu o săptămînă mai înainte, mătrăguna este „menită"; se pleacă în căutarea ei, și i se leagă o fundă roșie, ca să fie găsită mai ușor în dimineața culesului. De îndată ce sosesc în pădure, femeile se duc direct la ea; „ele nu au voie să caute". Se sapă apoi pămîntul, se dezrădăcinează mătrăguna și este așezată pe pămînt. În jurul ei sînt dispuse mîncărurile aduse. „Babele meștere" mănîncă și beau, „se îmbrățișează și se mîngîie". În sfîrșit, încep să vorbească despre persoana căreia îi este destinată mătrăguna și scopul în care o fac — noroc în afaceri, considerație în sat (pentru primari, pentru oamenii lui), creșterea cantității de lapte la vaci etc.

Cînd două fete merg la cules mătrăgună, ele se îmbrățișează și se mîngîie, zicînd:

Mătrăgună, mătrăgună,
Mărită-mă peste-o lună
Că de nu m'ăi mărita
Oiu veni și te-oi ciunta.

Sau:

Mătrăgună, mătrăgună,
Mărită-mă peste-o lună
De nu'n asta'n cealalaltă
Mărită-mă după olaltă.

„Femeile îndrăgostite" recurg și ele la mătrăgună ca să se facă iubite de soții lor. Femeile de moravuri mai puțin rigide, „femeile

lumeţe“, ca să trezească dragostea bărbaţilor se dezbracă de toate veşmintele cînd dezrădăcinează mătrăguna.

În groapa lăsată de rădăcina mătrăgunei se pun bucăţi de zahăr şi monede, se toarnă vin. Se scaldă de asemenea mătrăguna în vin. După ce au mîncat şi au săvîrşit vraja ascund mătrăguna în sîn şi se întorc acasă. Nimeni nu trebuie să ştie că femeia sau meşteroaia aduce mătrăgună. Vorbesc frumos şi amabil cu toţi cei pe care-i întîlnesc şi salută pe toată lumea.

„Dacă cineva află că ele aduc mătrăgună sau dacă, în urma lor pe drumul sau cărarea pe care au trecut cineva se bate, se ceartă, sau se înjură, dacă se aruncă cu pietre sau se lasă să cadă ceva, efectul mătrăgunei este invers decît cel pentru care s-a cules“. Acelaşi informator din Vad mai povesteşte faptele următoare:

„Într-o zi mama unei fete din sat aducea mătrăgună. După ce femeile au trecut, slujnica noastră se apucă deodată să mă bată. Mă înjură, mă trase de păr, mă dădu dracului, şi apoi mă alungă cu bulgări. Mă apucai să plîng, neştiind ce voia de la mine. Se năpusti spre bucătărie, răsturnă vesela, putinile şi străchinile. De acolo alergă la closet şi aruncă cu turbare pietre, bucăţi de pămînt murmurînd că nu erau pietre ceea ce arunca ea acolo ci cutare fată, cutare femeie, ca să nu mai fie iubită, ca să fie respinsă de flăcăi şi de bărbaţi. Cîteva săptămîni după aceea, fata a cărei mamă fusese văzută de slujnică în momentul în care se întorcea cu mătrăguna fu bătută şi alungată de la horă. Mama ei se plîngea peste tot, declarînd că nu înţelegea de ce fata ei era urîtă de toţi şi neplăcută flăcăilor. Ea nu ştia că servitoarea noastră aflase că ea aducea mătrăgună şi distrusese în felul acesta vraja.“[2]

În Maramureş, fetele se duc la cîmp însoţite de o „babă meşteră“; acolo, după ce au mîncat, dansează aproape goale în jurul mătrăgunei, repetînd:

Mătrăgună, poamă bună,
Mărită-mă peste o lună,
Că de nu m'ăi mărita
Da de dulce oi mânca;

---

[2] Arhiva de Folklor a Academiei Române (= A.F.A.R.), ms. 963, ff. 28–32, comuna Vad (Maramureş), culeasă de Grigore Vasile, învăţător, informator Grigore Muntean (40 de ani, 1937).

Că de nu mi l-oi aduce
Da eu oi mânca de dulce.[3]

În județul Turda, fetele, care vor să fie chemate cel mai des la horă și așa să se mărite primele, se duc la miezul nopții îmbrățișate pînă la locul unde se află mătrăguna. Acolo se *descalță* și se prosternă de trei ori. Au adus fiecare cîte un ban de argint pe care-l țin în gură, în așa fel ca el să atingă în același timp dinții și limba. Se apleacă apoi peste mătrăgună *fără s-o atingă cu mîinile*, și rup cîteva frunze cu dinții pe banul de argint. Se întorc tot îmbrățișate, dansînd mereu, păzindu-se să fie zărite sau să le surprindă zorile. Dacă aduc cu ele o frunză de mătrăgună, învelită într-o bucată de pînză, fără s-o atingă cu mîna, fetele vor fi căutate la horă și nu vor întîrzia să se mărite.[4]

Tot în județul Turda, fetele sau femeile tinere merg cîte două, la miezul nopții, *goale și despletite*, îmbrățișate și sărutîndu-se tot drumul, pînă la locul mătrăgunei. O dată ajunse, ele se culcă una peste alta și, cu mîna, smulg o frunză. Se întorc apoi, tot dansînd și sărutîndu-se, și lasă să se usuce frunza de mătrăgună pînă cînd o pot face praf. Se duc apoi la moară, fură *cu mîna întoarsă* făină, pe care o cern printr-o *sită întoarsă*. Cu această făină, frunză de mătrăgună și miere fac o pastă pe care o lasă să se acrească. Se pune apoi fie în țuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea.[5]

În comuna Tritenii-de-Sus (județul Turda), ritualul culesului mătrăgunei e altul: „Patru fete, care vor să fie băgate în seamă la hora satului, culeg mătrăgună, o vrăjesc și o îngroapă în mijlocul drumului, unde dansează goale. În timp ce dansează, patru flăcăi stau pe lîngă ele ca să le păzească; ei le păzesc repetînd:

Mătrăgună, Doamnă bună,
Mărită-mă'n astă lună,
De nu'n asta, în aialaltă
Numai să nu mai fiu fată.

---

[3] T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, București, 1925, p. XLIV.

[4] A.F.A.R., ms. 407, f. 23, comuna Bistrița, județul Turda; informator Ion Mucea (60 de ani, 1932), culeasă de Iuliu Coroiu, învățător.

[5] A.F.A.R., ms. 407, ff. 27–28, comuna Bistrița; informatoare Elena Plic (30 de ani, 1932), culeasă de Iuliu Cororiu.

Ele duc mătrăguna la biserică în postul Paştelui, în Joia sfîntă, ascunzînd-o sub şorţ sau sub haină şi o aşază sub piatra bisericii ca să fie binecuvîntată; la Sfîntul Gheorghe o poartă cu ele ca să joace."[6]

Prezenţa flăcăilor alături de fete în ritualul mătrăgunei nu se întîlneşte decît sporadic în România. Formula cea mai frecventă este cea a celor două fete sau două tinere femei, mergînd la cules însoţite de o bătrînă sau de o meşteroaie. În altă parte, cuplul de femei tinere este înlocuit de un cuplu de flăcăi. Acesta este obiceiul în judeţul Bacău. O babă meşteră se duce în pădure însoţită de două fete sau de doi băieţi, dis-de-dimineaţă, în aşa fel ca răsăritul soarelui să-i găsească în preajma mătrăgunei. Aduc cu ei mîncare şi vin. „După ce găsesc planta, baba meşteră pronunţă formule magice, în timp ce însoţitorii ei mănîncă, beau, îşi spun vorbe de dragoste, se îmbrăţişează şi se sărută. Cînd meşteroaia a terminat, ei dansează în jurul mătrăgunei, în tim ce bătrîna sapă atent pămîntul pentru a nu rupe nici cea mai mică bucăţică de rădăcină." Acesta este procedeul cînd mătrăguna este culeasă „pe dragoste". Dacă este culeasă „pe urît", să aducă nenoroc, să îmbolnăvească pe cineva, flăcăii în loc să-şi vorbească drăgăstos, să se îmbrăţişeze, se ceartă, se scuipă în faţă şi chiar se bat.[7]

În munţii Apuseni se culege mătrăguna „pe dragoste", „pe măritat", „pe joc", „pe băutură", „pe urît" etc. Două femei de o anumită vîrstă merg să caute mătrăgună, marţea şi pe ajunate, dis-de-dimineaţă ca să nu întîlnească pe nimeni pe drum. Planta trebuie culeasă departe de sat, ca să nu se audă nici cocoş cîntînd, nici mîţă mieunînd. Pe drum femeile nu-şi vorbesc. „Ele duc pîine, sare şi un ban. Caută mătrăguna spunînd rugăciuni în gînd şi, cînd o găsesc în locuri bine ascunse, purced la cules. Pentru asta ele se dezbracă şi se prosternă de trei ori, cu faţa spre răsărit. Fac înconjurul plantei de trei ori recitînd formule magice. Se scoate mătrăguna cu sapa şi se aşază pe pămînt orientată spre răsărit. În locul de unde au smuls-o, pun pîine, sare şi un ban, «preţul mătrăgunei». Trebuie s-o plătească nu numai sub

---

[6] A.F.A.R., ms. 383, ff. 9–10, comuna Tritenii-de-Sus, jud. Turda, informator A. Petrovan (70 de ani, 1932).

[7] A.F.A.R., ms. 852, ff. 49–50, comuna Târgu-Ocna-Vâlcele, judeţul Bacău, inf. Elena Moisă, (72 de ani, 1936) culeasă de C. Pîslaru, învăţător.

amenințarea de a nu avea nici un efect, dar și de a o auzi noaptea chemînd pe cei care au cules-o și cerîndu-le să o ducă de unde au adus-o, amenințînd cu răzbunarea pe cel care nu se supune. Cele două femei pun pămîntul la loc de unde au luat mătrăguna și se prosternă de trei ori, cu fața spre apus. După care se așază spate în spate, una spre răsărit, alta spre apus. Cea din urmă, ia mătrăguna și o dă celei dintîi. Culesul s-a terminat."[8]

Cînd se culege „pe dragoste", cele două femei se îmbrățișează, se sărută și-și zic vorbe de dragoste. Învîrtindu-se în jurul plantei (reminiscență, fără îndoială, a unui dans ritual) femeile spun:

Mătrăgună, Doamnă bună
Nu te iau de bolunzît
Ci te iau pe îndrăgit;
Nu te iau să bolunzăști
Ci te iau să îndrăgești.[9]

Dacă se culege mătrăguna „pe măritat", se cîntă un recitativ magic, aproape același în toată România, cu neînsemnate variante:

Mătrăgună, Doamnă bună
Mărită-mă'n astă lună.
De nu'n asta'n hailaltă
Să nu fiu nemăritată
Că s'a ros coada de beartă
Degetele de inele
Și grumazii de mărgele.[10]

Dacă se culege „pe urît", pentru a-l împiedica pe cel căruia îi este destinată nu numai să fie iubit, dar nici măcar plăcut, femeile întorc fața de la mătrăgună și spun scărpinîndu-și spatele:

Eu te iau,
Pe ce te iau?
Pe urît, nu pe plăcut

---

[8] Valeriu Butură, „Cultul mătrăgunei în Munții Apuseni", (*Extras* din *Grădina mea*, anul al II-lea, n° 10–11, octombrie-noiembrie 1936), p. 2: Informații culese din comuna Sălciua-de-jos, județul Turda.

[9] Valeriu Butură, *ibid.*, p. 3.

[10] Butură, *ibid.*, p. 3.

Nici pe văzut.
Cine te-o lua
Sau te-o bea
Numai cu dosu te-o vedea
Cu fața ba.[11]

Cînd se culege „pe joc", ca să fie sigură că va fi chemată la joc persoana căreia i se destinează, cele două femei învîrtesc de trei ori capul în jurul mătrăgunei strigînd:

Hop, hop, hop
Cu mine'n joc
Mătrăgună, Doamnă bună.[12]

În Moldova, în județul Vaslui, mătrăguna – căreia i se mai dă și numele de *Doamnă mare*, de *Împărăteasă* — servește mai ales „pe dragoste". Femeile și fetele care o întrebuințează trebuie să-și schimbe hainele, cămașa cel puțin, cînd o duc cu ele; trebuie de asemenea să-i vorbească respectuos, ca unei plante sfinte. Se culege în aprilie, în mai, înaintea Rusaliilor; căci se crede că după această dată virtuțile magice dispar. Femeia care culege mătrăguna trebuie să fie curat îmbrăcată și să nu aibă relații sexuale. Se duce în liniște, fără să fie văzută, în pădure, dezrădăcinează mătrăguna și pune în loc pîine sau fiertură de porumb, miere și zahăr zicînd: „Eu îți dau miere, pîine și sare, dă-mi mie puterea Sfinției tale!". Dacă femeia trebuie, în drum, să treacă un rîu, ea aruncă un pic de pîine sau fiertură de porumb pentru ca apa să ducă aceste fărîmituri, și nu puterea magică a plantei.

Ritul trebuie să fie îndeplinit pe lună plină. Perii rădăcinii de mătrăgună sînt apoi reuniți cîte 5, cîte 7 sau cîte 9, în timp ce se pronunță numele persoanei căreia îi este menită. Aceste mănunchiuri poartă numele de *gherbe* (ierbe?). Într-o zi de dulce se pun primele trei *gherbe* într-o oală nouă, adăugîndu-se miere, zahăr, pîine și vin, și zicîndu-se: „Eu îți dau aceste bunătăți, tu dă-i sănătate și frumusețe lui N." Se varsă peste acest amestec apă „neîncepută", luată de la trei izvoare, și se recită: „Cum țîșnește apa din izvorul cel limpede și curat, așa cînd N. se va

[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, p. 2. Trebuie de obicei să nu fie vînt cînd se culege mătrăguna.

spăla să strălucească şi toţi s-o strige" (i. e. chemată de flăcăi la joc, prima între toate). Apoi se umple oala cu această pastă şi se fierbe la foc încet conţinutul pînă seara. Cel sau cea pe seama căreia s-a făcut băutura îşi face cruce de atîtea ori cîte *gherbe* s-au întrebuinţat şi bea din lichid acelaşi număr de înghiţituri. Se duce apoi la rîu şi-şi freacă încheieturile cu acest amestec (cel fiert în oală) şi restul şi-l toarnă pe cap, în aşa fel încît numai capul să fie atins, iar lichidul tot să se ducă pe apă la vale. Plecînd, nu trebuie să se uite înapoi, căci se risipesc virtuţile magice ale plantei. Alteori această operaţie se săvîrşeşte lîngă un copac înflorit şi ierburile din oală se agaţă de ramuri lăsîndu-le acolo pînă se usucă şi se distrug.

Se păstrează de asemenea rădăcina de mătrăgună sub pălărie sau cusută în haine, ceea ce asigură celui care o poartă consideraţia oamenilor. Cînd se culege mătrăguna „pe urît", femeile, cum am văzut că se petrece peste tot în România, procedează exact invers: merg spre plantă cu hainele murdare, pronunţă vorbe urîte, schiţează cu capul, cu mîinile şi ochii mişcări groteşti, ca să facă negative virtuţile magice ale mătrăgunei. Cine gustă din bucatele sau din vinul conţinînd astfel de fire de mătrăgună blestemate riscă nebunia.[13]

În părţile Hotinului (Basarabia) mătrăguna se tratează, înainte de a fi culeasă, cu sare şi ţuică. Apropiindu-se de ea i se spune: „Bună ziua, Mătrăgună." Acasă fierb planta (nu ni se spune dacă sînt frunze sau rădăcini); cu această fiertură se spală apoi faţa „ca să fie frumoasă şi băgată în seamă."[14]

În ţinutul Oaşului, mătrăguna este culeasă de toate fetele însoţite de o bătrînă. Ziua propice este vinerea Rusaliilor (comuna Cărmăzana). Fetele aduc cu ele ţuică, pun un ban la rădăcina mătrăgunei, încep apoi să se îmbrăţişeze şi să danseze împrejurul ei. După ce dezgroapă rădăcina, ele o aşază pe pămînt şi iar dansează în jurul ei. În sfîrşit, îşi umplu paharele cu ţuică, ciocnesc zicînd:

---

[13] *Apărătorul Sănătăţii*, II, p. 202, citat de Arthur Gorovei şi M. Lupescu, *Botanica poporului român*, Folticeni, 1915, pp. 79–80 (cf. *Şezătoarea*, XV, n° 5, august, 1914).

[14] A.F.A.R., ms. 187, f. 10, comuna Hodărăuţi (Hotin), inf. Ileana Bordeianu (87 de ani, 1931).

Să trăiești de mă iubești,
De nu, să te sodomiești!

Apoi mănîncă plăcintele aduse de acasă. Și se întorc cu mai multe rădăcini de mătrăgună pentru întrebuințările de peste an. Mergînd la horă în sat, ele poartă o bucată în batistă: așa vor fi chemate fără încetare la joc.[15]

Într-o altă comună din aceeași regiune, comuna Boinești, fetele merg cîte două, ducînd țuică, pîine, slănină, miere, anafură, ca să culeagă mătrăguna. Nu au voie să se atingă de plantă înainte de a bea în sănătatea ei un pahar de țuică și de a zice: „Slavă lui Isus Cristos" și: „Cum te cinstesc eu bînd, să mă cinstești și tu". Se stropește apoi planta cu țuică. Se dezrădăcinează și se pune în loc pîine, slănină și anafură. Apoi, pe același loc, fetele încep să danseze goale.[16]

La Moișeni, fetele pleacă întotdeauna cu o bătrînă meșteră, pînă în Sf. Ion și Rusalii. Ele duc cu ele, pentru a culege mătrăguna, țuică și plăcintă. „Se dezbracă, beau și ciocnesc cu țuică, se mîngîie, se îmbrățișează, dansează." Fara care poartă mătrăguna este foarte căutată de flăcăi pentru hora din sat.[17]

În Vinerea Sfîntă, în comuna Cărmăzana, tot în ținutul Oașului, fetele se duc cu o bătrînă în „grădina Milostivelor" ca să culeagă ierburi cum vor culege mătrăguna. Beau țuică și dansează goale pînă în zori. Fierb apoi ierburile, muiate mai întîi în agheasmă, recitînd formule magice „de joc". Se spală apoi pe cap cu această apă care are proprietatea de-a face să crească părul.[18]

În altă parte (în comuna Rașca), fata se duce însoțită numai de o bătrînă care poartă țuica și plăcintele. Ajunge în preajma mătrăgunei, ele încep să danseze amîndouă goale. Apoi, baba recită invocația cunoscută: „*Mătrăgună, Doamnă bună / Mărită-mă într-o lună etc.*"[19]

În Moldova se amintește despre mătrăgună într-un alt cîntec popular:

---

[15] Ion Mușlea, „Cercetări folklorice în Țara Oașului" (*Anuarul Arhivei de Folklor*, vol. I, Cluj, 1932, pp. 117–237), pp. 207.
[16] Mușlea, *ibid.*, pp. 207–208.
[17] Mușlea, *ibid.*, p. 208.
[18] *Ibid.*, p. 207, incantația pentru joc la pagina 208.
[19] *Ibid.*, p. 208.

Frunză verde mătrăgună,
Pasere ce eşti nebună,
De-mi tot cânţi sara pe lună.[20]

Tot în Moldova, flăcăii dansînd spun versuri satirice fetelor care nu şi-au găsit încă soţ şi care au recurs la virtuţile magice ale mătrăgunei:

Mătrăgună, poamă bună,
Mă mărită'n iastă lună;
De nu'n iasta în cealaltă,
Doar m'oi mărita odată.
Mătrăgună de sub pat,
Toată vara te'am udat,
Şi tu nu m'ai măritat,
Fată mare m'ai lăsat.[21]

În judeţul Baia, bătrîna meşteroaie merge să culeagă mătrăguna cu cel sau cu cea căreia îi este destinată planta. Ea aduce o linguriţă de miere, un pahar de vin, o bucată de pîine şi zahăr. Ea caută mătrăguna şi o invocă astfel: „Mătrăgună, Doamnă, cu miere te-oi unge, cu vin te-oi stropi, cu zahăr te-oi îndulci şi cu pîine te-oi hrăni (şi zicînd acestea, unge cu miere în josul tulpinei, stropeşte cu vin şi aşază la rădăcină pîinea şi zahărul)...

„Am plecat de acasă, tînără şi frumoasă, înflorind de sănătate, pe drum, pe cărare. Am întîlnit *potca* în drum: m-a lovit cu săgeţile ei în cap, în inimă, în sprîncene, în ochi... şi am căzut mai rău decît moartă. Buna Fecioară m-a auzit plîngînd şi văitîndu-mă. Ea mi-a zis: Taci Ileană nu mai plînge, căci eu voi veni, cu apă rece te-oi spăla, cu ştergarul ţi-oi şterge genele, faţa, inima, şi repede va trece totul şi inima ta se va uşura."

O dată terminată incantaţia, meşteroaia ia trei rădăcini de mătrăgună pe care le-a găsit mai înainte, le înfăşoară şi le pune pe capul persoanei pentru care a fost făcută vraja. Aceasta trebuie imediat să scoată un chiuit de joc şi să înceapă a juca. Ajutată de meşteroaie, pune în traistă mătrăguna tot aşa înfăşurată; se întorc acasă amîndouă, una ţinînd mătrăguna în

[20] A. Gorovei şi M. Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 81.
[21] Gorovei şi Lupescu, *op. cit.*, p. 81.

sîn avînd grijă ca nimeni să nu strige după ele. N-au voie pînă ajung acasă nici să scuipe, nici să-şi şteargă nasul, nici să urineze. Se pune mătrăguna pe masă, şi toată casa trebuie ţinută într-o mare curăţenie. Cîteva fire de mătrăgună în vin sau în ţuică asigură crîşmarului clientelă. Fetele care o poartă în sîn sînt adesea invitate la horă şi se mărită repede. Cîteva foi de mătrăgună purtate în sîn, oriunde te-ai duce la mare cinste vei fi ţinut. Unii transplantează mătrăguna în grădină, într-un loc foarte curat, şi îngrijindu-se foarte atent să nu fie murdărită.[22]

În comuna Săpînţa din juteţul Maramureş, pot culege mătrăgună un flăcău şi o fată sau chiar grupuri mai numeroase cu condiţia să nu fie văzuţi. După ce oferă daruri mătrăgunei, ei dansează goi în jurul ei, chiuind. Se întorc acasă, tot aşa de atenţi să nu fie văzuţi. Se sapă ca să se scoată planta din rădăcină, fără să se rupă deloc. Este culesul mătrăgunei „de bine". Cînd, dimpotrivă, se culege „de rău", trebuie s-o loveşti cu bastonul, s-o tîrîi pe pămînt, s-o faci bucăţi şi s-o arunci celui cu care doreşti să te cerţi sau căruia îi doreşti moartea, pronunţîndu-i numele şi spunînd răul pe care i-l doreşti.[23]

Cînd se culege într-un scop medicinal, în judeţul Baia se invocă mătrăguna în felul următor: „Mult slăvită mătrăgună împărătească. Te cinstesc cu pîine, cu sare, şi mă închin: dă-mi hainele tale. Spală-mă, curăţă-mă, desfă-mă de dătătură, de făcătură. Ca să rămîn curată, strălucitoare, ca argintul strecurat, ca Maica Domnului care m-a adus pe lume."[24]

---

[22] A.F.A.R., ms. 799, ff. 8–10, comuna Moişa-Boroaia, judeţul Baia, informatoare Baba Ciocănoaia (91 de ani, 1935).

[23] A.F.A.R., ms. 169, ff. 2–3, cules de Vasile Tămăşanu, învăţător (1931). Informaţia este destul de suspectă. Nu se precizează numele informatoarei. Se spune aici că pentru cules un flăcău poate merge cu o fată, sau un grup, fără să se menţioneze meşteroaia. Se afirmă că mătrăguna este lovită cu bastonul, tîrîtă pe jos etc. — detaliu pe care nu-l mai găsim nicăieri în altă parte. Injuriile, loviturile şi gesturile groteşti indispensabile vrajei „de rău" sînt schimbate între componenţii *echipei de culegători*: cît despre mătrăgună, ea rămîne respectată şi periculoasă; nimeni, după cîte ştim, nu îndrăzneşte să se atingă de ea decît cu veneraţie.

[24] A.F.A.R., ms. 773, f. 20, comuna Boroaia, jud. Baia; informatoare Maria Dănilă (1935).

În județul Gorj, mătrăguna este culeasă cu intenții magice de două bătrîne care „se dezbracă, se despletesc și pronunță incantația făcînd mișcările cele mai dezacordate cu capul, cu brațele, cu picioarele, și alergînd ca nebunele“[25].

În județul Neamț (comuna Gârcina), pentru anumite boli grave se dă de băut pacientului infuzie de mătrăgună. Acesta cade într-un fel de delir și dacă în trei zile nu și-a revenit, asta vrea să spună că nu se va vindeca niciodată de boala de care suferă.[26]

Una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei (de vindecat) ne-a dat-o Simeon Mangiuca, bănățeanul, într-unul din cele mai vechi studii de botanică populară românească.[27] Dacă te duci spre ea, în pădure, să te duci cîntînd, mîncînd și bînd, cu alte cuvinte bucuros. Ajuns acolo, așază-te lîngă ea continuînd să fii vesel și fără să-i spui nimic, pînă nu crezi că și ea de-acum trebuie să fie bine dispusă. Apoi, continuînd să mănînci și să bei lîngă ea, salut-o (bună ziua sau bună seara, după caz), și începe să vorbești cu ea. Slăvește-o ca pe o Doamnă și spune-i necazul pentru care ai venit. Bolnavul de friguri trebuie să-și aducă cu el o cămașă nouă, proaspăt spălată și, între altele, miere într-un pahar în care nu s-a turnat niciodată apă[28], un fir de bumbac roșu, un ban de argint și un colac. Meșteroaia ia toate acestea cu ea, pleacă cu bolnavul în pădure de îndată ce se apropie seara, pentru a ajunge lîngă mătrăgună la apusul soarelui, cînd ziua face loc nopții. Ajunși lîngă ea, întinde sub ea cămașa bolnavului și așază pe ea tot ce a adus. Apoi meșteroaia, făcîndu-și cruce și închinîndu-se pînă la pămînt în fața mătrăgunei, începe invocația următoare[29]: „Bună seara mătrăgună, Bună Doamnă și bună maică (sau: înălțată mătrăgună și Puternică Doamnă) care atingi

---

[25] Tradiție a comunei Dobrița, județul Gorj, citată de Gorovei și Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 78.

[26] *Ibid.*, p. 78.

[27] „De însemnătatea botanicei românești“ în revista *Familia*, anul X, Budapesta, 1874, pp. 511 și urm. Pasajul pe care-l traducem a fost adesea citat și reprodus; cf. I. A. Candrea, *Iarba Fiarelor*, București, 1928, pp. 53–54.

[28] Este vorba de o „oală neîncepută“. Mangiuca introduce multe detalii „moderne“ în descrierea ritualului.

[29] Această incantație a fost remarcabil tradusă în franceză de domnișoara Maria Holban, *Incantations*, Paris-București, 1937, p. 98, nota.

cu capul cerul, care îți înfigi rădăcinile sub pămînt, și a cărei rochie (frunziș) flutură în vînt. Tu care ești regina cerurilor și a furtunilor, tu care ești regina florilor, căci în fața ta toate florile se prosternă și te preamăresc. Pe tine te chem și pe tine te rog, cu coatele goale, cu genunchii goi, fruntea plecată pînă la pămînt (meșteroaia se apleacă și sărută pămîntul) să-i dai putere și sănătate, altfel zis să-i dai de leac bolnavului N-N, etc..."[30] Acestea fiind făcute, bătrîna își face cruce și după ce s-a prosternat pînă la pămînt în fața mătrăgunei, dorindu-i sănătate și dîndu-i bună seara, se retrage la zece metri, face foc, se culcă și doarme acolo cu bolnavul toată noaptea. Dimineața, în zori, meșteroaia și bolnavul se trezesc și meșteroaia revine lîngă mătrăgună, zicîndu-i: „Bună dimineața mătrăgună, maica noastră, doamnă bună." Reîncepe invocația de seara trecută, schimbînd totuși cîteva vorbe în loc de „pleacă, dute, caută și adu-i leacul de vindecare", „ai plecat, ai mers, ai căutat, și ai adus leacul și l-ai pus în acest pahar ca să lecuiești bolnavul". Acesta gustă miere din pahar, în timp ce meșteroaia îi toarnă toată apa pe cap; îl unge apoi cu miere, îi leagă la gît firul cel de bumbac roșu și banul, îl îmbracă în cămașa cea nouă și se întoarce cu el acasă. Înainte de a pleca ea mulțumește mătrăgunei, îi urează sănătate și-i slăvește puterea.[31]

Se culege mătrăguna[32] și pentru a vindeca anumite boli cunoscute. În comuna Doftana (Tg. Ocna) se întrebuințează mătrăguna împotriva durerilor de picioare, de mîini, de rinichi, împotriva frigurilor etc. Dar se culege ca leac după același ritual ca și pentru vrăjitorie. Se fierbe planta într-o oală nouă. Înainte de a-i da să bea, bolnavul este legat de pat, căci după ce va fi gustat din băutură va începe să delireze ca un nebun. Se spală tot trupul bolnavului cu acest suc de mătrăgună și i se dă să bea trei lingurițe din această băutură. Asta de trei ori pe zi, trei zile la rînd. Bol-

---

[30] Forma incantației este prea literară pentru a nu fi suspectă. Mangiuca scria într-o vreme cînd folcloriștii amatori ajutau într-o deplină inocență „geniul popular". Dar s-ar putea foarte bine ca Mangiuca să fi cunoscut această invocație, sub o formă apropiată, de la cineva care suferise influențe livrești.

[31] *Familia*, vol. X, pp. 540–541.

[32] Să nu uităm totuși că acest nume se dă în România unor plante aparținînd unor specii diferite.

navul totuşi nu va avea voie trei zile să mănînce ceapă crudă, nici să bea două săptămîni ţuică, şi şase săptămîni vin. De lapte proaspăt şi de alte bucate îndulcite nu va avea voie să se atingă cel puţin patru săptămîni. În tot acest timp, bolnavul trebuie să fie ţinut foarte curat.[33]

În Moldova, mătrăguna şi alte cîteva plante servesc de leac pentru lipitură; se vindecă tusea cu foi de mătrăgună uscate şi arse.[34] În alte locuri se întrebuinţează frunzele de mătrăgună sub formă de cataplasme împotriva abceselor şi împotriva hidropiziei, la oameni şi la animale. Celor care sînt atinşi de friguri, li se aplică pe frunte şi adesea se vindecă. „Singurul defect al acestui medicament constă în faptul că se delirează după el, dar asta trece destul de repede."[35] Se recomandă de asemenea mătrăguna împotriva durerilor de dinţi.[36]

În Basarabia, frunzele de mătrăgună mai sînt întrebuinţate şi împotriva furunculelor.[37] Dar este foarte probabil că şi în Basarabia, funcţia medicinală a mătrăgunei (*Atropa belladonna*) este preluată de împărătească (*Bryonia dioica*), plantă foarte adesea întrebuinţată în medicina populară basarabeană. În regiunea Nistrului de jos, mătrăguna este întrebuinţată şi este eficace împotriva viermilor intestinali la vite. Se aplică foi uscate şi pisate pe răni.[38]

Se pune mătrăgună sub roţile de moară ca să atragă muşterii la moară.[39] Crîşmarii se folosesc de ea pentru a-şi umple cîrciumile. „Se plătesc femei care ştiu s-o culeagă. Ele iau cu ele de la han tot felul de băuturi, pîine, sare, un ban şi ţărnă tot din han, după ce au învîrtit-o de trei ori în jurul unui butoi în sensul invers

---

[33] *Apărătorul Sănătăţii*, an. II, p. 201; citat de Artur Gorovei şi M. Lupescu, *Botanica poporului român*, pp. 78–79.

[34] *Ibid.*, p. 81.

[35] Dr. N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, (Bucureşti, 1903, Les Annales de l'Académie Roumaine, Seria a doua, t. XXV), p. 50.

[36] *Ibid.*

[37] Alexei A. Arvat, „Plantele medicinale şi medicina populară la Nişcani" (*Buletinul Institutului Român din Basarabia*, I, 1937, Chişinău, pp. 69–124), p. 87.

[38] P. V. Ştefănucă, „Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos" (*Anuarul Arhivei de Folklor*, IV, Bucureşti, 1937, pp. 31–226), p. 213.

[39] I. Muşlea, *Cercetări folklorice în ţara Oaşului*, p. 208.

mişcării soarelui. Încărcate cu toate acestea, femeile fac înconjurul mătrăgunei, bînd şi urînd ca cei care intră în han să nu mai iasă decît cu buzunarele goale. După ce o culeg astfel, o pun sub butoi sau chiar în vin. Se crede, despre anumite cîrciumi, că clienţii merg acolo pentru că-i duce mătrăguna."[40]

Aceeaşi tradiţie în Moldova. Crîşmarii pun mătrăguna vrăjită pe butoiul cu vin sau pe cel cu ţuică: acestea se termină în două, trei zile, „căci oamenii beau din ele pînă-şi pierd minţile."[41]

Credinţa că cel care are mătrăgună îi poate cere orice şi se îmbogăţeşte repede — credinţă răspîndită în Europa centrală — se regăseşte în Moldova (jud. Vaslui): „Du-te într-o duminică la ea, caut-o în cîmp, dă-i să mănînce şi să bea — vin şi pîine — şi ia-o cu tine, înconjurat de oameni şi lăutari ; dacă îi dai astfel toată cinstea pe care o merită şi o faci cu faţa voioasă, dacă nu te cerţi şi nu înjuri — păzeşte-te să calci aceste prescripţii, căci te va ucide — *vei putea atunci s-o iei cu tine oriunde, şi orice i-ai cere ea îţi va da* (sublinierea ne aparţine). Dar ia aminte: să nu treacă duminică fără să-i aduci lăutari şi oameni din sat ca să joace; şi tu să fii bucuria însăşi, mai ales în ziua aceea."[42]

Românii mai cunosc şi alte plante cu virtuţi magice pe care trebuie să le culeagă ca pe mătrăgună. În Basarabia, toate plantele medicinale sau magice care se culeg înainte de Rusalii trebuie să fie culese după ce descîntătoarea, apropiindu-se de ele, a pus un pic de pîine lîngă tulpină şi zice:

Eu vă dau pâine şi sare
Dar voi să-mi daţi sănătate.

În anumite locuri se prescrie să-ţi pui o cămaşă curată cînd mergi la cules ierburi magice. Planta numită în Basarabia „iarba lui Barboi" are „faţă de drac" adică „rădăcina în formă de faţă de drac". Se pare că şi această plantă este o varietate de mătrăgună: ea este la fel eficace în lipitură şi trebuie culeasă după un ritual identic. Se merge în căutarea ei marţi seara; cel care se duce nu trebuie să privească înapoi, nici la dus, nici la

---

[40] V. Butură, *Cultul mătrăgunei în Munţii Apuseni*, p. 3 din extras.
[41] *Apărătorul Sănătăţii*, II, p. 202; citat de A. Gorovei şi M. Lupescu, *op. cit.*, p. 80.
[42] Revista *Ion Creangă*, p. 270, reprodus de Tudor Pamfile, *Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916, p. 91.

întors; el trebuie să aibă o cămaşă curată şi să nu scoată nici un cuvînt cît ţine drumul. Aşezînd lîngă plantă o bucată de pîine şi un capăt de pînză, el pronunţă următorul descîntec:

Eu vă dau pâine şi sare
Dar voi să-mi daţi sănătate.[43]

O altă iarbă, „zveltă, dreaptă ca bradul, cu frunzele ca mătasea", se culege tot în zile de mare sărbătoare, cea care o adună schimbîndu-şi lenjeria şi spălîndu-şi corpul. Se aşază pîinea şi se zice:

Eu vă dau pâine şi sare
Voi să-mi fiţi folositoare.

Se dă această iarbă fetelor tinere ca s-o pună în apa în care se spală, „apă luată din Nistru înainte de răsăritul soarelui." Nimeni nu le va urî.[44] Ca şi fetele care poartă mătrăguna, ele se bucură de simpatia tuturor, sînt invitate la joc şi au noroc în dragoste. E de altfel o regulă generală ca femeia care culege ierburile să aibă corpul curat şi veşmintele noi; altfel planta n-are nici o eficacitate.[45] Se pune pîine şi sare şi se zice:

Fac cruce şi bat mătănii
Şi pui pâine şi sare
Să-mi dai leac.[46]

O altă plantă, *iarba cu cinci degete* (*Potentila recta L.*) un fel de panaceu, bună pentru toate bolile, trebuie s-o pui la fiert într-o oală nouă după ce ai aşezat-o în faţa icoanei şi te-ai prosternat de trei ori. În acelaşi timp se invocă: „Noi îţi dăm pîine şi sare, fii-ne prielnică."[47]

Tot în Basarabia (satul Nişcani) se culege năvalnic (*Nephroditum filix mas*)[48] după ce s-a aşezat pîine şi sare şi s-au

---

[43] P. V. Ştefănucă, *Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos*, pp. 210–211 (n° 311).

[44] *Ibid.*, p. 210 (n° 309).

[45] A. Arvat, *Plantele medicinale la Nişcani*, p. 75.

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.*, p. 76.

[48] Este identificarea lui Arvat, *op. cit.*, p. 110. Z. Pantu, *Plantele cunoscute de poporul român*, p. 192, recunoaşte în năvalnic *Scolopendrium vulgare* şi adaugă că tinerele fete poartă planta în sîn, căci „ea are puterea de a face să năvălească pretendenţii". Cf. şi A. Gorovei şi M. Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 92.

prosternat de trei ori. Invocaţia este următoarea: „Cum se ceartă lumea pentru pîine, aşa să se certe fetele tinere pentru mine."[49] O altă informatoare (60 de ani, analfabetă) dă prescripţiile următoare: „Du-te la năvalnic, fă-ţi cruce, pune pîine, sare şi zahăr şi închină-te de nouă ori: Pentru dragoste ai crescut, pentru dragoste te smulg. O, tu, năvalnice, slăvit împărat, cum ai crescut şi te-ai înmulţit mai mult decît orice iarbă, cum te-ai înmulţit mai mult decît toate florile, aşa să alerge lumea spre cel care te-a cumpărat (sau mai bine îi spui numele). Pune-l apoi în ceară, poartă-l, pune-l în apa în care te speli."[50] La fel în Ţara Oaşului sînt şi alte plante în afară de mătrăgună care se adună aşezînd la rădăcină ouă, anafură, vin etc.[51]

Să încercăm să degajăm trăsăturile caracteristice ale acestui scenariu ritual:

1. Românii nu cunosc legenda originii mătrăgunei crescută din sămînţa unui spînzurat (Europa nordică şi germanică); nu cunosc nici ritul culesului cu ajutorul unui cîine negru (Europa orientală).

2. Mătrăguna este planta erotică prin excelenţă. Ea aduce dragoste, căsătorie şi fecunditate. Are de asemenea virtuţi magice — dacă este culeasă în acest scop — face să crească averea. Sursă a dragostei (fertilităţii) şi a bogăţiei, ea este şi plantă medicinală, purtătoare de sănătate.

3. Culesul mătrăgunei constituie un ritual. Sînt obligatorii: puritatea sexuală, curăţenia, tăcerea etc. Planta trebuie culeasă fără ştirea nimănui; mai sînt necesare depărtarea (păduri unde nu se aude cocoşul[52], nici lătratul cîinilor), o relativă solitudine (să nu întîlneşti pe nimeni pe drum), secretul (nimeni nu trebuie să cunoască proiectul). Femeile şi fetele dansează goale în jurul mătrăgunei, dar adeseori se mulţumesc să se despletească (urme ale nudităţii magice). Cuplurile se îmbrăţişează şi se mîngîie.

---

[49] A. Arvat. *op. cit.*, p. 91.

[50] *Ibid.*, p. 91.

[51] I. Muşlea *op. cit.*, pp. 206–207.

[52] Despre întrebuinţarea formulei „unde nu se aude cîntat de cocos" în descîntecele româneşti, cf. V. Bogrea, „O străveche formulă de exorcism în descîntecele româneşti" (*Dacoromania*, IV, 1926, Cluj), pp. 886–891.

Pentru a culege frunza de mătrăgună, fetele se culcă unele peste altele, într-o mimică a actului sexual.

4. Culesul este înconjurat de o întreagă serie de gesturi şi de precauţiuni magice. Mătrăguna trebuie să fie culeasă pe lună plină. Nu trebuie atinse frunzele cu mîna, ci du dinţii. Făina din care se face pasta magică, cu foi de mătrăgună, trebuie furată de la moară, cu mîna întoarsă.

5. Trebuie plătită planta, altfel ea nu are nici un efect. I se fac daruri în schimbul rădăcinii ei: sare, pîine, zahăr, vin etc. Mătrăguna este personificată: „Mare Doamnă", „Împărăteasă", „Bună Maică".

6. Ea este foarte periculoasă. Dacă nu este culeasă după reguli, dacă nu i se arată destulă grijă, virtuţile ei magice se întorc împotriva celui care a cules-o. Mătrăguna are dublă putere. Forţele ei puţin comune pot fi dirijate fie spre bine, fie spre rău, pentru dragoste şi sănătate, pentru ură şi nebunie.

7. Oricum ar fi culeasă, pentru „bine" sau pentru „rău", mătrăguna este temută şi respectată ca o plantă miraculoasă, mult deasupra tuturor celorlalte. În ea sînt închise forţe extraordinare, care pot multiplica viaţa sau pot ucide. Într-o oarecare măsură, deci, mătrăguna este „iarba vieţii şi a morţii."[53]

1938

---

[53] Ea se bucura de un asemenea prestigiu încă din antichitate; cf. A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques* (ediţia a doua, Liège-Paris, 1938), pp. 68 şi urm., 75, 79 şi urm., 147 şi urm., 151 şi urm. Credinţele orientale au fost examinate în studiul nostru „La Mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»" (*Zalmoxis*, III, 1940–1942, pp. 3–48).

CAPITOLUL VIII

MIOARA NĂZDRĂVANĂ

„Un lucru sfînt și emoționant...“

Cînd, în 1850, poetul Vasile Alecsandri publica în revista *Bucovina* (III, n° 11, pp. 51–52) balada populară intitulată de el *Miorița*, „Oița“ sau, mai exact, „Mioara“[1], el era convins de valoarea poetică și de importanța ei pentru afirmarea națională pentru că ilustra strălucit geniul creator al poporului român. Dar nici Alecsandri, nici vreunul din contemporanii săi nu putea să

[1] Textul i-a fost de altfel comunicat de Alecu Russo, în 1846, în timpul exilului său. Numai după moartea lui Russo, survenită în 1859, Vasile Alecsandri pretinde a fi auzit și notat el însuși balada în munții Ceahlăului; cf. Adrian Fochi, *Miorița: Tipologie, circulație, geneză, texte*, cu un studiu introductiv de Pavel Apostol, București, 1964, pp. 124 și urm. Alecsandri a modificat textul publicat în 1850 în cele două ediții ale *Poesiilor populare* (*Balade*, Iași, 1852, pp. 1–6; *Poesii populare ale Românilor*, București, 1866, pp. 1–3); a se vedea analiza acestor modificări textuale și istoria îndelungatei controverse pe care au suscitat-o, în Fochi, *op. cit.*, pp. 207–211. Cf. și Gheorghe Vrabie, *Introducere* la Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale Românilor*, București, 1965, vol. I, pp. 5–85; vol. II, pp. 13–15; și Lorenzo Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni*, Florența, 1969, pp. 97–127 („un gioiello romantico populare: La Miorița publicata de Alecsandri“); Al. I. Amzulescu, „Observații istorico-filologice despre «Miorița» lui Alecsandri“ (*Revista de etnografie și folclor*, XX, 1975, pp. 127–158). În ceea ce privește versiunea orală originală, e sigur că Vasile Alecsandri a transcris-o cu libertatea pe care i-o permitea epoca. A recunoscut-o de altfel el însuși în răspunsul la o întrebare pe care Ioan Crăciunescu i-o adresase în legătură cu metoda de a culege și de a publica textele populare: „Am procedat cu unele din aceste poezii ca un giuvaergiu cu pietrele prețioase. Am respectat subiectul, stilul, forma și chiar unele rime incorecte care le caracterizează. Departe deci de a le fi aranjat conform gustului modern, eu le-am conservat ca pe niște bijuterii de aur pe care le-aș fi găsit acoperite de rugină și deformate. Am făcut să dispară petele și le-am redat strălucirea lor dintru început. Iată tot meritul meu. Comoara aparține poporului care singur este în stare să producă minunății atît de originale“ (Jean Cratiunesco, *Le peuple roumain d'après ses chants nationaux. Essais de littérature et de morale*, Paris, 1847, pp. 327–328; Cf. Fochi, *op. cit.*, p. 208, n. 2.)

prevadă excepţionalul destin pe care *Mioriţa* îl va avea în cultura română modernă. Poemul a fascinat de la început, şi nu numai pe români. Michelet îl considera „un lucru atît de sfînt şi emoţionant că-ţi sfîşie inima". Şi totuşi conţinutul este destul de simplu: oiţa îşi avertizează tînărul păstor că tovarăşii săi, invidioşi pe turmele şi cîinii lui, s-au hotărît să-l omoare. Dar în loc să se apere, păstorul se adresează mioarei şi îi transmite ultimele sale dorinţe. O roagă să le spună să fie îngropat în strungă pentru a fi aproape de oi şi pentru a-şi auzi cîinii. Îi mai cere să-i pună la căpătîi trei fluiere. Vîntul cînd va bate prin ele a străbate, şi oile adunate vor plînge cu lacrimi de sînge. Dar o roagă mai ales să nu vorbească de omor; să spună că el s-a însurat şi că la nunta lui a căzut o stea; soarele şi luna i-au ţinut cununa, preoţi i-au fost munţii mari şi fagii martori. Dar dacă va vedea o maică bătrînă înlăcrămată, întrebînd de un „mîndru ciobănel" să-i spună numai că el s-a însurat cu o „mîndră crăiasă, a lumii mireasă, pe-un picior de plai, pe-o gură de rai"; dar să nu vorbească despre steaua care a căzut nici că soarele şi luna i-au ţinut cununa; nici de fagi, nici de munţii cei mari.

Mioriţa a fost de mai multe ori tradusă în franceză, primă oară de Jules Michelet[2], în 1854. Ca majoritatea capodoperelor poeziei populare, ea este într-un anumit fel intraductibilă; atîtea imagini arhaice şi paradisiace îşi pierd misterioasa lor prospeţime, bogăţiile lor poetice de îndată ce sînt transpuse în altă limbă. Cu această remarcă preliminară, valabilă, de altfel, pentru toate traducerile textelor poetice populare, sînt fericit să pot reproduce aici versiunea recentă a lui Ion Ureche[3], care este cu siguranţă una din cele mai reuşite:

Par les cols fleuris
Seuils de paradis,
Vois, descendre, prestes,
Des jardins célestes,
Trois troupeaux d'agneaux
Et trois postoureaux:

L'un de Moldavie,
Deux de Valachie.
Or, ces deux bergers,
Ces deux étrangers,
Le voici qui causent,
Dieu! ils se proposent

[2] Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, Paris, 1854, pp. 351–354.
[3] Publicată în revista *Semne*, III, Nr. 1–3, Paris, 1963, p. 1.

De tuer d'un coup,
Entre chien et loup,
Ce pastour moldave,
Car il est plus brave,
Il a plus d'agneaux,
Encornés et beaux,
Des chevaux superbes
Et des chiens acerbes.
Or, voici trois jours,
Ou' à nouveau, toujours!
Sa brebis cherie
Reste, la, marrie,
Sa voix ne se tait,
L'herbe lui déplait.
— „O, brebis bouclée,
Bouclée, annelée,
Depuis quelques jours
Tu gemis toujours
L'herbe est-elle fade
Ou es-tu malade;
Dis-moi, cher trésor
A la toison d'or?
— „Maître, mon doux maître
Mène-nous pour paître
Dans le fond des bois
Où l'on trouve, au choix,
De l'herbe sans nombre
Et pour toi de l'ombre.
Maître, o maître mien!
Garde auprès un chien,
Le plus fort des nôtres,
Car, sinon, des autres
Te tueront d'un coup
Entre chien et loup".
— „O, brebis liante,
Si tu es voyante,
Si ce soir je meurs
Dans ce val en fleurs,
Dis-leur, brebis chère
De me mettre en terre
Pres de tous mes biens,
Pour ouïr mes chiens.
Puis, quand tout est prêt
Mets à mes chevet:
Un pipeaux de charme,
Moult il a du charme!
Un pipeaux de houx,
Moult est triste et doux
Un pipeaux de chêne,
Moult il se déchaîne!
Lorsqu'il soufflera
Le vent y jouera;
Alors rassemblées,
Mes brebis troublées,
Verseront de rang
Des larmes de sang.
Mais, de meurtre, amie
Ne leur parle mie!
Dis-leur, pour de vrai,
Que j'ai épousé
Reine sans seconde,
Promise du monde;
Qu'a ces noces-là
Un astre fila;
Qu'au dessus du trône
Tenaient ma couronne
La Lune, en atours,
Le Soleil, leurs cours,
Les grands monts, mes prêtres,
Mes témoins, les hêtres,
Aux hymnes des voix
Des oiseaux des bois.
Que j'ai eu pour cierges
Les étoiles vierges,
Des milliers d'oiseaux
Et d'astres, flambeaux!...

Mais si tu vois, chère,
Une vieille mère
Courant, toute en pleurs
Par ces champs en fleurs,
Demandant sans cesse
Pâle de detresse:
— Qui de vous a vu,
Qui aurait connu
Un fier pâtre, mince
Comme un jeune prince?
Son visage était
L'écume de lait;
Sa moustache espiegle,
Deux épis de seigles;
Ses chevaux, şi beaux,
Ailes de corbeaux;
Ses prunelles pures
La couleur des mures!
Toi, dis-lui, qu'au vrai
J'avais épousé
Reine sans seconde,
Promise du monde,
Dans un beau pays,
Coin du paradis!
Mais, las! à ma mère
Ne reconte guère
Qu'à ces noces-la
Un astre fila;
Qu'au dessus du trône
Tenaient ma couronne:
La Lune, en atours,
Le Soleil, leurs cours,
Les grands monts, mes prêtres
Mes témoins les hêtres,
Aux hymnes des voix
Des oiseaux des bois;
Que j'ai eu pour cierges
Les étoiles vierges,
Des milliers d'oiseaux
Et d'astre flambeaux!...

MIORIŢA
(Varianta V. Alecsandri)

Pe-un picior de plai,
Pe-o gură de rai,
Iată vin în cale,
Se cobor la vale
Trei turme de miei
Cu trei ciobănei.
Unu-i moldovan
Unu-i ungurean
Şi unu-i vrîncean.
Iar cel ungurean
Şi cu cel vrîncean,
Mări, se vorbiră,
Ei se sfătuiră
Pe l-apus de soare
Ca să mi-l omoare
Pe cel moldovan
Că-i mai ortoman
Ş-are oi mai multe,
Mîndre şi cornute,
Şi cai învăţaţi
Şi cîni mai bărbaţi.
Dar cea mioriţă
Cu lîna plăviţă,
De trei zile-ncoace

Gura nu-i mai tace
Iarba nu-i mai place.
„Mioriță laie,
Laie, bucălaie,
De trei zile-ncoace
Gura nu-ți mai tace!
Ori iarna nu-ți place,
Ori ești bolnăvioară,
Drăguță mioară?"
„Drăguțule bace,
Dă-ți oile-ncoace,
La negru zăvoi
Că-i iarbă de noi
Și umbră de voi.
Stăpîne, stăpîne,
Îți cheamă și-un cîne,
Cel mai bărbătesc
Și cel mai frățesc,
Că l-apus de soare
Vreau să mi te-omoare
Baciul ungurean
Și cu cel vrîncean!"
„Oiță bîrsană
De ești năzdrăvană,
Și de-a fi să mor
În cîmp de mohor,
Să spui lui vrîncean
Și lui ungurean
Ca să mă îngroape
Aici pe-aproape
În strunga de oi
Să fiu tot cu voi;
În dosul stînii,
Să-mi aud cînii.
Aste să le spui,
Iar la cap să-mi pui
Fluieraș de fag,
Mult zice cu drag;
Fluieraș de os,
Mult zice duios;
Fluieraș de soc
Mult zice cu foc!
Vîntul cînd a bate,
Prin ele-a răzbate
Ș-oile s-or strînge,
Pe mine m-or plînge
Cu lacrimi de sînge!
Iar tu de omor
Să nu le spui lor.
Să le spui curat
Că m-am însurat
C-o mîndră crăiasă
A lumii mireasă,
Că la nunta mea
A căzut o stea,
Soarele și luna
Mi-au ținut cununa.
Brazi și păltinași
I-am avut nuntași.
Preoți munții mari,
Păsări lăutari
Păsărele mii
Și stele făclii!
Iar dacă-i zări,
Dacă-i întîlni
Măicuță bătrînă
Cu brîul de lînă,
Din ochi lăcrămînd
Pe cîmp alergînd,
De toți întrebînd
Și la toți zicînd:
„Cine-a cunoscut,
Cine mi-a văzut
Mîndru ciobănel,
Tras printr-un inel?
Fețișoara lui

Spuma laptelui;
Mustăcioara lui,
Spicul grîului;
Perişorul lui,
Peana corbului;
Ochişorii lui,
Mura cîmpului!"
Tu, mioara mea
Să te-nduri de ea
Şi-i spune curat
Că m-am însurat
C-o fată de crai,
Pe-o gură de rai.
Iar la cea măicuţă
Să nu-i spui drăguţă,
Că la nunta mea
A căzut o stea,
C-am avut nuntaşi
Brazi şi păltinaşi,
Preoţi munţii mari,
Păsări lăutari,
Păsărele mii
Şi stele făclii!"

Cu toate că e „străbătută în profunzime" de o „fermecătoare fraternitate a omului cu întreaga creaţie", Michelet acuză în *Mioriţa* mărturisirea „unei prea uşoare resemnări". „Şi din nefericire aceasta este o trăsătură naţională", adaugă el. „Omul nu luptă împotriva morţii; n-o respinge: o primeşte cu seninătate pe această regină, mireasă a lumii, şi săvîrşeşte, fără să murmure, nunta. Abia ieşit din natură, dulce i se pare deja să se reîntoarcă în sînul ei."[4]

Numeroşi autori români au recunoscut şi ei această resemnare senină în faţa morţii şi în această nostalgie a reintegrării cosmice, o trăsătură naţională caracteristică. După cum vom vedea o asemenea interpretare nu este fondată. Dar ea a reuşit să facă din *Mioriţa* cea mai importantă piesă a unei dezbateri aproape centenare şi care depăşeşte controversele de ordin folcloric, literar sau istoric. Într-adevăr, balada reprezintă, pentru cultura românească, în acelaşi timp o problemă de folclor şi de istorie a spiritualităţii populare şi un capitol central în istoria ideilor. Iată pentru ce este bine să amintim pe scurt etapele cele mai importante ale exegezei sale.[5]

---

[4] Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, p. 342.

[5] În ce priveşte textele, noi utilizăm variantele publicate de Fochi, *Mioriţa*, pp. 555–1074, precum şi alte cîteva colecţii folclorice mai accesibile, şi în primul rînd Al. I. Amzulescu, *Balade populare româneşti*, II, Bucureşti, 1964, pp. 463–486; cf. vol. I, pp. 178 şi urm. A se vedea de asemenea *Introducerea*, vol. I, pp. 5–100, şi tot de Al. I. Amzulescu, „Cîntecul nostru bătrînesc", *Revista de*

Istorici, folclorişti, filozofi

Se pot distinge în mod esenţial în studiul *Mioriţei* trei orientări: 1) Cea pe care am putea-o denumi istorică pentru că s-a străduit să reconstituie originea şi istoria baladei; 2) demersul folcloriştilor care au muncit pe teren, înmulţind numărul variantelor şi urmărind analiza baladei în contextul general al culturii populare româneşti; 3) în sfîrşit, exegeza anumitor poeţi şi filozofi care au identificat în *Mioriţa* expresia majoră a geniului naţional şi în consecinţă, au considerat-o ca ilustrînd inegalabil modul de a fi în lume specific poporului român.

Este inutil să insistăm asupra unor interpretări fanteziste, ca de exemplu cea a lui Th. D. Speranţia, care vedea în *Mioriţa* „un mit sau o legendă rituală“ „de origine egipteană“, făcînd parte „din cultul cabirilor“; sau cea a criticului literar H. Sanielevici, care descifra în ea uciderea rituală a lui Zalmoxis.[6] N. Iorga credea că balada este opera unui singur autor, care ar fi plecat de la un incident real de transhumanţă, petrecut în Moldova meridională.[7] Ilustrul istoric fixa data apariţiei poemului în secolul al VIII-lea. Tot în legătură cu transhumanţa păstorilor şi a turmelor lor credea a găsi Ovid Densusianu „originea“ *Mioriţei*: el identifica sîmburele istoric al baladei în rivalitatea economică dintre păstori. După părerea eminentului filolog, balada ar fi fost creată acum trei sau patru secole în regiunea Vrancei. Densusianu a avut meritul de a fi analizat *Mioriţa* în ansamblul poeziei populare româneşti; el arată, de exemplu, că episodul mioarei năzdrăvane la fel ca şi alegoria morţii se întîlnesc într-un mare număr de poezii pastorale. În ceea ce priveşte sensul profund al

---

folclor (V, 1960, pp. 25–28). Cf. Petru Iroaie, „Mioriţa o il canto della fusione con la Natura“ (Estratto de *Folklore*, XII, Napoli, 1958), pp. 34–42, texte şi traducere în italiană, pp. 43–47, Bibliografie.

[6] Th. D. Speranţia, *Mioriţa şi căluşarii, urme de la Daci*, Bucureşti, 1934, pp. 10 şi urm.; H. Sanielevici, „Mioriţa sau patimile unui Zalmoxis?“, *Adevărul literar*, 1931, Nr. 552, 553; cf. Fochi, *op. cit.*, pp. 143–144, 149–150.

[7] N. Iorga, *Balada populară română. Originea şi ciclurile ei*, Vălenii de Munte, 1910. A se vedea analiza critică a teoriei lui Iorga la Al. Amzulescu, „Observaţii critice în problema studierii baladei“ (*Revista de folclor*, IV, 1959, pp. 175–194).

baladei noastre, Densusianu vedea în ea dragostea pentru natură, sentiment pe care-l considera de structură pagînă şi anterior creştinismului.[8]

Dar mai ales istoricul şi criticul literar D. Caracostea a consacrat ani îndelungaţi studiul *Mioriţei*.[9] Caracostea neagă caracterul istoric al baladei româneşti în general, amintind, de exemplu, că, acolo unde apar nume de voievozi, de boieri sau soldaţi, analiza arată că este vorba de motive foarte vechi, anterioare personalităţilor istorice în cauză.[10] La baza conflictelor epice ale baladelor populare nu se află un eveniment istoric, ci „experienţa umană primară" care a produs „o viziune poetică a lumii."[11]

Motivul central al *Mioriţei* nu depinde de mişcările de transhumanţă; el exprimă un sentiment mult mai general, şi mai profund, al vieţii pastorale, cu deosebire dragostea păstorului pentru îndeletnicirea lui şi „un sentiment clasic de afirmare optimistă."[12]

După cum se vede, Caracostea critica, în acelaşi timp, ipoteza lui Densusianu şi interpretările „pesimiste" ale alegoriei morţii, la modă încă din vremea lui Alecsandri.

Cît despre contribuţiile folcloriştilor, ele au fost decisive. E de ajuns să amintim că Densusianu reunea, în apendicele operei sale despre viaţa păstorească, 41 de texte deja apărute în publicaţii

---

[8] O. Densusianu, *Viaţa păstorească în poezia noastră populară*, Bucureşti, 1922, cităm din ediţia a treia, 1966), pp. 359–416. Cf. critica la Fochi, pp. 156 şi urm.

[9] Publicaţiile lui D. Caracostea despre balada populară românească şi în special despre Mioriţa sînt indicate în bibliografia lui Fochi, p. 1077. Contribuţiile lui Caracostea au fost reunite în *Poezia tradiţională română*, Bucureşti, 1969, I, pp. 5–309. A se vedea, mai ales, D. Caracostea, *Mioriţa în Moldova, Muntenia şi Oltenia. Obiecţiile d-lui Densusianu. Totalizări*, Bucureşti, 1924; „Mioriţa la Armîni" (*Omagiu lui Ion Bianu*, Bucureşti, 1927, pp. 91–108); „Mioriţa în Timoc" (*Revista Fundaţiilor Regale*, 8, 1941, pp. 141–144); „Sentimentul creaţiei şi mistica morţii" (*ibid.*, pp. 608–620). Contribuţiile lui Caracostea sînt convenabil rezumate de Fochi, pp. 159–164. A se vedea şi Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, Bucureşti, 1969, pp. 137–141.

[10] Cf. D. Caracostea, *Balada poporană română* (Curs universitar, 1932–1933), pp. 543, citat de Fochi, pag. 160.

[11] *Ibid.*, p. 338, citat de Fochi, p. 160.

[12] *Ibid.*, p. 777, citat de Fochi, p. 162.

anterioare, în timp ce, în 1930, Ion Diaconu publica 91 de texte inedite, adunate numai din ţinutul Vrancei. Constantin Brăiloiu şi echipa lui pînă în pragul celui de-al doilea război mondial, apoi membrii Institutului de Folclor după 1945, au înmulţit considerabil numărul variantelor. Enorma lucrare a lui Adrian Fochi prezintă 930 de documente, dintre care 702 variante complete, 123 de fragmente şi 105 „informaţii de circulaţie".[13] Nu intenţionăm să examinăm aici problemele puse de această masă de documente poetice populare. De altfel, tot ce priveşte tehnica şi problematica folclorică a fost tratat amănunţit de Fochi.

Să precizăm că printre folcloriştii care au muncit pe teren, Ion Diaconu, C. Brăiloiu şi A. Fochi n-au ezitat să propună ipoteze asupra originii baladei, şi chiar consideraţii teoretice asupra structurii mentalităţii populare româneşti. Vom discuta mai departe contribuţiile lui Brăiloiu şi ale lui Fochi. Cazul lui Diaconu e mai nuanţat. Pe de o parte, anchetele etnografice şi documentele folclorice pe care le-a cules şi publicat[14], i-au asigurat un loc de prim rang printre cercetători. (Elev al lui Ovid Densusianu, el situează geneza *Mioriţei* în regiunea Vrancei dar recunoaşte că nu se pot preciza nici aspectul ei primar, nici epoca de formare a baladei.)[15] Pe de altă parte, Diaconu a insistat asupra consecinţelor dezastruoase ale „prefacerilor economice" şi ale „instrucţiunii moderne" asupra creativităţii folclorice. A vorbit de „urgia technisaţiei moderne" care va distruge în cele din urmă cîntecul popular, „un produs total independent de influenţa culturii moderne". A mers chiar mai departe, afirmînd că creatorul popular „individul unic, superior (...) e necesar să rămînă un analfabet (...), trebuie să rămînă într-o primitivitate reală", pentru ca opera sa să tindă „spre primitivizarea întregii sale experienţe în cadrul lui social respectiv".[16]

---

[13] Fochi, p. 196. Analiza lui Fochi se bazează în esenţă pe 800 de documente, dintre care 64 % reprezintă materiale inedite (22 % adunate de autor; cf. p. 173).

[14] A se vedea lista publicaţiilor în Fochi, p. 1079; *ibid.*, pp. 147–149, examenul teoriilor sale.

[15] Ion Diaconu, *Aspecte etnografice putnene*, Focşani, 1939, p. 28, citat de Fochi, p. 148.

[16] A se vedea aceste citări şi altele la Fochi, p. 148.

Desigur, se întîlnesc reflecţii asemănătoare la mulţi autori care au studiat consecinţele industrializării moderne asupra creativităţii populare, şi un Ananda Coomaraswamy a făcut fără încetare elogiul „analfabetismului." Dar o asemenea atitudine, criticată deja înainte de al doilea război mondial, a fost interpretată de reprezentanţii ideologiei marxiste oficiale ca o probă de obscurantism reacţionar. În ceea ce priveşte *Mioriţa*, Diaconu vedea în baladă „un rest de poezie păgînă cu elemente naturiste reale, înfăţişînd împreunarea sufletului ciobănesc cu imensitatea cosmică", un strat poetic anterior adaptării sufletului daco-roman la valorile creştine, căci în Mioriţa poetul-păstor caută „eliberarea existenţei pămînteşti nu în religie, ci în natură".[17]

Ion Diaconu nu este decît un exemplu, şi nu cel mai reprezentativ, al admiraţiei aproape religioase cu care un mare număr de intelectuali români se apropie de fenomenul „mioritic". De altfel balada n-a încetat să inspire pe scriitori şi pe artiştii plastici de îndată ce ea a devenit cunoscută. Nenumărate sînt poemele, dramele, romanele, operele figurative care au reluat, sub unghiuri diverse şi cu variate intenţii, în parte sau în întregime, temele ilustrate de baladă. O asemenea afecţiune pentru această capodoperă a poeziei populare nu e lipsită de o anumită semnificaţie, asupra căreia vom reveni.

„Tradiţionalişti" şi „modernişti"

După cum era de prevăzut, această tendinţă aproape generală de a izola *Mioriţa* de ansamblul poeziei populare româneşti şi de a o proiecta singură într-un orizont mitic, ca un model prin excelenţă al geniului românesc, a iritat un oarecare număr de intelectuali: aceştia refuzau să recunoască dramele, destinul şi idealul unui popor modern într-o creaţie folclorică multiseculară. Dar mai ales anumite interpretări filozofice ale baladei au declanşat mînia lor. În mare, s-ar putea zice că ei respingeau: a) interpretarea pesimistă a *Mioriţei*, aproape generală de la

[17] *Aspecte etnografice putnene*, pp. 23, 15?, 28, citate de Fochi, p. 149.

Alecsandri încoace; b) pretenția de a considera balada ca unică expresie valabilă a geniului popular românesc; c) decizia de a utiliza temele mioritice ca punct de plecare pentru o meditație filozofică „specific românească".

Confruntarea între aceste două poziții (care, în anii pe care îi evocăm, 1930–1940, nu reprezentau decît parțial opoziția „modernism-tradiționalism") s-a manifestat în mod clar în urma publicării unor texte aparținînd poetului și eseistului Dan Botta și poetului filozof Lucian Blaga. Într-un eseu celebru, *Unduire și moarte*, Dan Botta vorbește de moarte ca de un prag de jubilație, de sufletul păstorului care „palpită eliberat, în sferele albe ale Bucuriei. Undeva într-un spațiu redus la esență, se săvîrșește nunta între păstor și moarte".

Ca în întreaga sa operă, Dan Botta exaltă „moartea nupțială" pe care o pune în raport cu „nostalgia morții" în sensul „thracic al termenului" căci poetul nu se îndoiește de thracismul etnic al românilor, și Orfeu, Zalmoxis și păstorul stau unul lîngă altul în universul său de valori.[18]

Pe de altă parte, Liviu Rusu, studiind „sensul existenței" în poezia populară românească, subliniază pasivitatea și resemnarea care lui i se par a caracteriza poporul român. În *Miorița*, eroul nu încearcă nici un gest de rezistență; nu se revoltă împotriva destinului, și singura lui consolare este că moartea îi va permite să se odihnească în sînul Naturii.[19]

Dar cel care a dus cel mai departe exegeza filozofică a baladei a fost mai ales Lucian Blaga. Acest mare poet și filozof a scris o întreagă lucrare, intitulată *Spațiul mioritic*, despre ceea ce el numea „matricea stilistică" a culturii române. Nu poate fi vorba s-o rezumăm, pentru că *Spațiul mioritic* nu constituie decît o parte din trilogia în care Blaga și-a expus a sa „Filozofie a culturii". Este suficient să amintim că pentru Lucian Blaga „spațiul

---

[18] A se vedea eseurile adunate în volumul *Limite*, București, 1936; cf. noua ed. în *Scrieri*, vol. IV, București, 1968, în spec., pp. 75 și urm. După ce citează toate aceste pasaje, Fochi critică autorul pentru ideea sa profund eronată, care derivă din filozofia agonică a desperării și a neantului, „existențialismul" (*op. cit.*, p. 152). Nimic mai departe de Dan Botta decît existențialismul.

[19] Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Paris, 1935, p. 84. Cf. alte citări în Fochi, pp. 152–153.

mioritic“ reprezintă orizontul specific în care s-a format, şi trăieşte încă, poporul român („spaţiul ondulat“, adică constituit din văi şi coline care se succed). Şi pentru că autorul nostru reia şi elaborează concepţia lui Frobenius asupra raporturilor între peisaj şi stilul cultural, „spaţiul mioritic“ generează, şi limitează totodată, creaţiile specifice ale geniului românesc. Lucian Blaga mai analizează şi atitudinea anistorică şi fatalistă a românilor, şi descifrează în *Mioriţa* o transfigurare a morţii pe care o mai găseşte şi în alte creaţii etnice, ceea ce-i permite să identifice în „dragostea de moarte“ o caracteristică a spiritualităţii poporului român.[20]

Începînd din 1945 i s-a reproşat mult lui Lucian Blaga „misticismul obscurantist“ eroarea sa (gravă, fiind de ordin ideologic) de a vedea în folclorul românesc, şi în special în *Mioriţa*, pesimismul, resemnarea şi pasivitatea — exaltîndu-se, în schimb, vitalitatea poporului român şi dragostea lui de viaţă şi de muncă. Dar speculaţiile lui Lucian Blaga şi-au atras critici chiar de la apariţia cărţii sale *Spaţiul mioritic*. Într-un articol intitulat „Filozofarea despre filozofia poporului român“, sociologul H. H. Stahl îi reproşa insuficienta informaţie etnografică şi respingea interpretarea sentimentului morţii la români.[21] Stahl sublinia că *Mioriţa*, departe de-a exprima „dragostea de moarte“, face parte dintr-un ceremonial specific tinerilor morţi celibatari.

Consecinţele unei asemenea legături ale baladei cu universul credinţelor şi practicilor funerare sînt considerabile, şi vom discuta această problemă examinînd contribuţia lui Constantin Brăiloiu. Dar este important să precizăm încă de pe acum că nici Dan Botta, nici Lucian Blaga nu-şi atribuiau competenţa, nici responsabilitatea ştiinţifică, a etnografului şi a folcloristului. Considerau totuşi că demersul lor era legitim atît timp cît el descifra în baladă semnificaţii mai profunde, care nu erau sesizabile decît de la un anumit nivel speculativ. (Este, într-un fel, poziţia care-l opunea pe Nietzsche lui Willamowitz şi, mai recent, pe Walter Otto lui Nilson, în interpretarea geniului religios grec.) Pot fi criticate sau respinse în bloc concluziile lui Blaga sau Dan Botta, dar nu poate fi recuzată metoda lor sub pretextul că descoperă

---

20 Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic*, Bucureşti, 1936, pp. 120 şi urm.

21 H. H. Stahl, „Filozofarea despre filozofia poporului român“, (*Sociologie românească*, III, 1938, nr. 3–4, pp. 104–119); cf. *ibid.*, III, 1938, pp. 10–18).

sensuri noi şi introduce valori personale într-un univers spiritual arhaic. Căci, după cum vom vedea, balada *Mioriţa* este ea însăşi rezultatul unui proces creator analog care, la o anumită epocă, a efectuat transmutaţia unui comportament ritual primar într-o capodoperă poetică, încărcată de semnificaţii noi şi purtătoarea unui mesaj mai bogat şi mai „elevat".

Exegeza lui Constantin Brăiloiu

Opoziţia între cele două tendinţe este admirabil pusă în lumină de opusculul lui Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine.*[22] În mai puţin de 3 000 de cuvinte, eminentul etno-muzicolog şi folclorist a concentrat toate argumentele care se pot invoca împotriva exaltării nemăsurate a *Mioriţei.* Chiar studiul prea extins al baladei i se pare suspect. Făcînd aluzie la cercetările lui Caracostea, dar fără să-l numească, Brăiloiu scrie: „S-au văzut savanţi profesori dedicîndu-se studiului exclusiv al acestei piese şi fondînd, ceea ce s-ar numi în germană, o veritabilă «Mioriţa-forschung», o «mioriţologie» în toată regula. Pe de altă parte, un gînditor de seamă nu se teme să creeze, cu ajutorul unui sufix comun, cea mai ciudată dintre vocabule şi să imagineze un «spaţiu mioritic» care ar fi un fel de loc de elcţiune al sufletului rasei" (*op. cit.*, p. 3). El aminteşte clişeele curente încă din vremea lui Alecsandri — resemnarea în faţa morţii, nostalgia reîntoarcerii în sînul naturii materne — şi adaugă: „Examinat cu mai puţin lirism, textul ne dezvăluie două teme aici contopite, aici distincte, prin ele însele, şi disociabile" (*ibid.*, p. 4). Este vorba de două teme folclorice destul de cunoscute: prima, *moartea asimilată unei nunţi*, este arhaică, cu rădăcini în preistorie[23]; a doua temă este constituită din ceea ce Brăiloiu numeşte „substituirea

---

[22] Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Geneva, 1946. Despre metoda lui Brăiloiu, a se vedea O. Bîrlea, *Metode de cercetare a folclorului*, pp. 31 şi urm.

[23] Încă din 1925 Ion Muşlea a apropiat *Mioriţa* de ritualurile funerare ale băieţilor şi fetelor tinere; cf. Jean Muşlea, *Le mort-mariage — une particularité du folklore balkanique* (în *Melanges de l'école Roumaine en France*, Paris, 1925), p. 19.

unui element sau obiect întîmplător accesoriilor normale din ceremoniile țărănești", dar pe care am putea-o numi mai precis înlocuirea elementelor ceremoniilor funerare țărănești cu elemente sau obiecte cosmice.

Această a doua temă se găsește de altfel și în poezia populară ocazională, ca și în poezia lirică propriu-zisă. Vitalitatea ei (adică „creativitatea") era încă intactă după primul război mondial. Brăiloiu citează un text cules probabil prin 1920.

— Spune-mi, soldat de vînători
Unde ți-a fost dat să mori?
— În valea Oituzului
Sub focul obuzului.
— Lumînarea cin' ți-a pus?
— Soarele cînd a fost sus.
— De scăldat cin' te-a scăldat?
— Ploile cînd au plouat.
— Și cine te-o tămîiat?
— Ceața cît ce s-o lăsat.
— Cine slujba ți-a citit?
— Luna cînd a răsărit.

Brăiloiu adaugă: „În afara detaliilor militare, iată reînviat, cuvînt cu cuvînt, străvechiul bocet despre sfîrșitul singuratic al păstorului: se simte apropierea de *Miorița*" (pp. 5–6). Dar cu toate că numai acest exemplu și ar fi fost de ajuns să-l lămurească asupra sensului „adeziunii" naționale la universul mioritic, Brăiloiu ajunge la o cu totul altă concluzie. Pentru el „confruntarea documentelor atestă că apoteoza atît de admirată nu este un miracol unic de artă, ci, dimpotrivă, un loc comun liric, evident alipit, printr-o contaminație într-un anumit fel fatală, corpului unei narațiuni, a cărei substanță tragică și pastorală implica, să-i spunem așa, o asemenea perorație" (pag. 6).

Pentru a o înțelege, este bine, consideră Brăiloiu, să se analizeze balada în lumina riturilor și a simbolurilor țărănești. Marele specialist în „de-ale mortului" care era Brăiloiu a sesizat în cîteva formule concise legătura *Mioriței* cu credințele și ritualurile funerare românești. Nunțile postume ale tinerilor morți celibatari,

ca şi alte diferite rituri, daruri şi pomeni, care se săvîrşesc în timpul înhumării şi după, au ca scop pacificarea sufletului şi-l ajută să treacă grelele încercări ale călătoriei sale în „ţara fără milă“.[24] Numeroase ceremonii funerare, continuă Brăiloiu, trebuie să fie efectuate ca să împiedice mortul „să devină nefast“ şi să se întoarcă printre cei vii, sub formă de strigoi. În consecinţă, conchide autorul nostru, simbolismul nupţial al *Mioriţei* este contopit cu ritul nunţii postume şi acest rit exprimă voinţa celor vii de a se apăra de cel mort, pacificîndu-l. Versurile care au dat mai tîrziu inimitabila „atmosferă“ a baladei constituiau altădată elementul verbal al unui descîntec.

„Nuanţa de regret şi de compătimire, sensibilă, ici, colo, în aceste incantaţii cu destinaţie schimbată, nu s-a strecurat, desigur, decît în ziua în care mila creştină a alungat teroarea ancestrală. Ele nu exprimă nici voinţa renunţării, nici beţia neantului, nici adoraţia morţii, ci exact contrariul lor, pentru că în ele se perpetuează memoria gesturilor originare de apărare a vieţii“ (pag. 13).

Este meritul lui Brăiloiu şi al lui H. H. Stahl de a fi degajat anumite elemente constitutive ale *Mioriţei*, mai precis ale „preistoriei“ baladei. Rămîne de văzut dacă o creaţie poetică poate fi redusă la „preistoria“ ei, adică, în cazul *Mioriţei*, la atitudinile, ritualurile şi credinţele care au precedat-o în timp şi care i-au împrumutat o parte din conţinutul ei poetic. Oricum ar fi, opusculul *Sur une ballade roumaine* marchează o dată importantă în istoria exegezei textelor poetice populare; şi mai constituie pe deasupra un document preţios pentru istoria ideilor în România modernă. Numeroşi folclorişti, sociologi şi filozofi au respins, începînd cu 1950, interpretarea „pesimistă“ a baladei, urmînd prin aceasta orientarea antimistică şi antimetafizică a lui Brăiloiu.[25]

---

[24] O întreagă operă ar trebui să se scrie într-o zi despre bogata şi dramatica mitologie românească a morţii, în care abundă motivele arhaice (de exemplu: „cele două cărări“, vămile şi vameşii, animalele care pîndesc mortul, marea pe care trebuie s-o treacă, bradul uriaş ce se apleacă în cele din urmă şi permite pelerinului să treacă „cu roua-n picioare, cu bruma-n spinare“; cf. Brăiloiu, *op. cit.*, p. 11).

[25] Cf. *inter alia*, C. I. Gulian, *Sensul vieţii în folclorul românesc*, Bucureşti, 1957, pp. 224 şi *passim*; Pavel Apostol, în studiul său introductiv, *Mioriţa*, pp. 18 şi urm., 44 şi urm., 57 şi urm.

În ceea ce-l privește pe Adrian Fochi, el a reluat și elaborat cu o bogată documentație teza eminentului etno-muzicolog. Singurul savant străin care a încercat să elucideze crearea *Mioriței* și să analizeze valoarea ei poetică, din nefericire fără să cunoască contribuțiile lui H. H. Stahl și C. Brăiloiu, a fost Leo Spitzer[26]. Dar cum era de prevăzut, eminentul autor de *Stilstudien* s-a concentrat asupra procesului creației literare, așa cum se poate reconstitui el împotriva literaturilor populare comparate.

Prestigiul baladei

Pentru a reveni la variantele publicate și analizate de Fochi, este important să subliniem cîteva fapte. Mai întîi, *aria de extindere actuală a baladei*: nici o altă piesă folclorică nu se bucură de o asemenea popularitate (Fochi, *op. cit.*, p. 409). Sub forma de baladă sau de *colind*[27], *Miorița* este răspîndită în toate provinciile românești[28], dar ea circulă de asemenea în Iugoslavia și în Macedonia[29]. Și totuși aria de răspîndire era mai vastă în trecut. În zilele noastre regiunea cu cea mai mare densitate este Cîmpia dunăreană. În regiunea Vrancei ea avea o asemenea popularitate că Ion Diaconu ne asigura că „numai în biserică nu se cîntă Miorița". La fel și în Oltenia balada era mai răspîndită odinioară (Fochi, pp. 424 și urm.).

---

[26] Leo Spitzer, „L'archétype de la ballade Mioritza et sa valeur poétique" (*Cahiers Sextil Pușcariu*, vol. II, 1952, pp. 95–120). Studiul a fost reprodus în volumul lui Spitzer, *Romanische Literaturstudien*, 1936–1956, Tübingen, 1959, pp. 835–867. A se vedea acum Lorenzo Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni*, pp. 97–127.

[27] Cîntec ritual de Crăciun, cf. O. Bîrlea, „Miorița colindă" (*Revista de etnografie și folclor*, XIII, 1967, pp. 339–347): remarci critice asupra metodei lui Fochi. Despre *colinde*, în general, vezi acum Mircea Popescu, *Saggi di poesia popolare romena*, Roma, 1966, pp. 83–116 („Les *colinde* romena").

[28] A se vedea Fochi, pp. 175–188, lista localităților în care s-au înregistrat variantele.

[29] *Ibid.*, p. 191. Dintre cele 800 de variante publicate de Fochi (altfel zis, fără să se țină cont de documentele reproduse în anexă, pp. 991–1074), 413 au fost culese în Transilvania, 178 în Moldova, 77 în Muntenia, 60 în Oltenia, 15 în Banat, 13 în Dobrogea și 25 n-au fost localizate; cf. p. 192.

Pe de altă parte, *Miorița* este una din rarele balade care are *o melodie proprie*: informatorii declară că ei cunosc melodia de foarte multă vreme (din bătrîni). Cu tot caracterul ei pastoral, balada circulă și în mediile agricole (de exemplu în Bărăgan) și, dimpotrivă, ea este slab atestată în unele regiuni în care predomină economia pastorală (de exemplu la „mărginenii" de lîngă Sibiu). În regiunea Vrancei mulți păstori n-o cunosc în timp ce ea este cunoscută în sate.[30] O altă probă a vitalității baladei o constituie *capacitatea ei de adaptare la realitățile geografice și regionale*: numele personajelor, rîurilor, munților etc., reflectă mediile în care au fost notate variantele (*ibid.*, pp. 413 și urm.). În sfîrșit, este important să precizăm că limba textelor nu este arhaică, ci reprezintă limba vorbită în diferitele regiuni în care s-au notat variantele (*ibid.*, p. 420).

Toate acestea, ni se pare, probează că:

1. *Miorița* se bucură de o situație excepțională, care poate fi considerată unică în experiența spirituală a poporului român (astfel încît iritația unor autori în fața „prestigiului unic al baladei" nu era justificată);

2. este vorba de o creație populară autentică, care nu-și datorează renumele perfecțiunii literare a variantei Alecsandri;

3. capacitatea ei de a reflecta medii geografice variate și realități sociale diferite, faptul că este recitată sau cîntată în limba actuală, confirmă, pe de o parte, caracterul ei general românesc, și, pe de altă parte, subliniază continuitatea a ceea ce am putea numi „procesul creator" pe care îl vom examina mai departe.

Pe scurt, dacă *Miorița* se întîlnește în toate regiunile locuite de români, dacă nici o altă piesă folclorică nu s-a bucurat de o asemenea popularitate, știind că într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat circulația ei era încă și mai intensă, dacă variante noi s-au înregistrat continuu — o primă concluzie se impune: avem de-a face cu o creație folclorică încă vie, care emoționează ca nici o alta sufletul poporului; altfel zis, există o „adeziune" totală și spontană a poporului român la frumusețile poetice și la

[30] *Ibid.*, p. 428. Dar în alte părți ale aceleiași regiuni se spune că *Miorița* este balada preferată a păstorilor; cf. p. 429.

simbolismele, cu implicațiile lor rituale sau speculative, ale baladei. Se poate deci conchide că preferința unor autori moderni, cînd ridicau *Miorița* la rangul de arhetip al spiritualității populare românești, nu era complet arbitrară. Insistînd asupra unicității *Mioriței* ei nu fac decît să urmeze opțiunea unui popor întreg. Numai adjectivul „mioritic" este invenția literaților: *lumea mioritică* era deja simțită de popor ca un univers deosebit și incomparabil.[31]

În cele din urmă putem spune că era justificat să se vadă în baladă o expresie exemplară a sufletului românesc. Dar adevărata problemă începe cu exegeza acestei expresii privilegiate.

Analiza temelor

Începînd cu studiile lui Caracostea și Densusianu, cercetătorii s-au străduit să distingă diferitele teme ale baladei, cu scopul de-a-i identifica nucleul central și de-a-i reconstitui dezvoltarea. Ultima analiză a textului, cea a lui Fochi, distinge următoarele teme: într-un cadru natural specific profesiunii pastorale (tema 1 pe care Fochi o desemnează ca „Locul dramei"), săvîrșind o serie de acțiuni caracteristice acestei ocupații (tema 2: „Transhumanța"), se află trei turme de oi conduse de trei păstori provenind din regiuni diferite (tema 3: „Ciobanii"). Doi dintre ei complotează împotriva celui de-al treilea (tema 4: „Hotărîrea ciobanilor"), pe motive de ordin economic (tema 5: „Cauzele omorului"), dar o oiță descoperă complotul (tema 6... „Oaia năzdrăvană'). Uimit de purtarea ei ciudată, păstorul o întreabă ce are (tema 7: „Întrebarea ciobanului") și oița după ce i-a dezvăluit complotul îl sfătuiește să se păzească (tema 8: „Descoperirea omorului"). Păstorul reacționează în mod cu totul neașteptat și puțin firesc (tema 9:„Reacția ciobanului"); o roagă să arate

[31] Desigur, trebuie ținut întotdeauna cont de ansamblul creațiilor folclorice cînd se procedează la o exegeză generală a geniului etnic. Dar rămîne faptul, demonstrat tot de monografia lui Fochi, că Miorița a fost deja singularizată între aceste creații folclorice prin surprinzătoarea adeziune populară.

ucigaşilor locul unde doreşte să fie îngropat (tema 10: „Locul de îngropare“) şi-i cere să-i aşeze pe mormînt anumite obiecte (tema 11: „Obiectele îngropării“) pentru ca oile să-l poată jeli (tema 12: „Plînsul oilor“). Şi o mai roagă să spună oilor că el s-a însurat (tema 13: „Alegoria morţii“), într-un cadru spectaculos (tema 14: „Apoteoza ciobanului“). Dar dacă oiţa năzdrăvană o va întîlni pe bătrîna lui mamă (tema 15: „Maica bătrînă“) căutîndu-l după unele semne (tema 16: „Portretul ciobanului“) ea să-i vorbească despre nunta sa (tema 17: „Nunta mioritică“), dar fără să-i precizeze cadrul insolit în care ea s-a celebrat (tema 18: „Cadrul nupţial“).[32]

Fochi analizează apoi cele 120 de variante moldoveneşti pentru a stabili frecvenţa fiecăreia dintre aceste 18 teme. Nu vom reproduce rezultatele detaliate ale acestor analize statistice. E destul să remarcăm că temele cu frecvenţă maximă sînt: întrebarea ciobanului (nr. 7: 96 %), descoperirea omorului (nr. 8: 97 %), locul îngropării (nr. 10: 92 %), obiectele îngropării (nr. 11: 82 %), şi plînsul oilor (nr. 12: 70 %). La fel de importante, deşi cu o frecvenţă mai mică, sînt temele: maica bătrînă (nr. 15: 70 %), portretul ciobanului (nr. 16: 60 %), nunta mioritica (nr. 17: 50 %) şi cadrul nupţial (nr. 18: 42 %).[33]

În ceea ce priveşte variantele culese în Muntenia, analiza statistică revelează o mai mare omogenitate în frecvenţa temelor: numai trei dintre ele (nr. 5, 6 şi 16) apar în mai puţin de 50 % din variante. Dar ca şi în Moldova, frecvenţa maximă este atinsă de grupul tematic central, adică episodul mioarei năzdrăvane, testamentul ciobanului şi episodul bătrînei mame. Aproape aceleaşi frecvenţe tematice se găsesc şi în Oltenia (*op. cit.*, pp. 215–216).

În Transilvania însă situaţia este diferită, şi unul din marile merite ale lui Fochi este de a fi publicat şi utilizat în analizele sale comparative o masă considerabilă de variante transilvănene (326 de documente). În Transilvania, *Mioriţa* se întîlneşte şi sub

[32] Fochi, *op. cit.*, pp. 211–212.

[33] *Ibid.*, 212 şi urm. Temele nr. 13, 14 se găsesc numai în versiunea Alecsandri şi trebuie considerate ca adăugate de poet. În consecinţă, şi urmîndu-l pe Caracostea, Fochi le elimină din discuţie: *ibid.*, p. 214.

formă de baladă, dar este mai ales cunoscută sub formă de colind. Evident, o dată integrată în repertoriul regional al colindelor, *Miorița* s-a adaptat condițiilor specifice acestui gen de literatură orală. Sub forma ei cea mai simplă *Miorița-colind* se poate rezuma în felul următor: doi sau trei păstori se află împreună cu turmele lor; aceștia trimit pe unul dintre ei să întoarcă oile, și în timpul absenței lui tovarășii săi se hotărăsc să-l ucidă. La întoarcere i se comunică sentința, lăsîndu-i-se posibilitatea să-și aleagă moartea (prin sabie, prin lance etc.). Păstorul le arată locul unde să fie îngropat și le cere să-i pună pe mormînt anumite obiecte. În majoritatea cazurilor colindul se termină prin bocetul oilor.[34] Un oarecare număr de variante conțin și episodul bătrînei mame.[35]

După cum se vede, caracteristic *Mioriței-colind* este faptul că păstorul își comunică testamentul direct ucigașilor săi. Analiza frecvenței fiecărei teme arată că schema este redusă la două nuclee tematice: cadrul epic inițial (nr. 1, 3, 4) și testamentul ciobanului (nr. 10, 11, 12).[36] Mai adăugăm că acest *colind* este cîntat în grup, de Crăciun, dar și la *șezători* și în alte ocazii de muncă în comun. Dacă ar fi fost cîntat numai de Crăciun *colindul-Miorița* n-ar fi fost cunoscut de tot satul, inclusiv de femei, care nu sînt admise în grupurile de *colindători*. Așa se explică de altfel și faptul că în unele cazuri, *colindul Miorița* a devenit cîntec de leagăn. Faptul că acest colind este întotdeauna cîntat în grup explică stabilitatea textuală. Posibilitățile de improvizație și de creație poetică sînt destul de limitate. Dar, după cum se vede, tocmai această stabilitate textuală ne permite să sesizăm, în colinde, unul din stadiile cele mai arhaice ale spiritualității românești.

---

[34] Fochi, *op. cit.*, pp. 379– 380. Cauzele crimei nu sînt întotdeauna foarte clare. În unele cazuri este vorba de o judecată: păstorul este condamnat pentru că n-a respectat unele obligații legate de meseria lui, sau din motive sentimentale: el, și nu unul dintre ceilalți, a fost ales de o fată frumoasă; *ibid.*, p. 263.

[35] Fochi, *op. cit.*, pp. 381 și urm. Să adăugăm că încă în cîteva versiuni păstorul este surprins la stînă de hoți, care-l anunță că-l vor ucide după ce-și va fi făcut testamentul; *ibid.*, p. 388.

[36] Fochi, *op. cit.*, pp. 217–218. A se vedea *ibid.*, analiza variantelor, mai puțin numeroase, din Banat și Dobrogea.

Totalizînd rezultatele analizelor statistice, Fochi ajunge la următorul tablou:

a) un singur nucleu tematic este comun celor patru provincii româneşti (Moldova, Muntenia, Transilvania, Oltenia), şi anume, *testamentul ciobanului*, episod compus din temele: „locul îngropării", „obiectele îngropării", „plînsul oilor".[37] Nici un alt episod nu se bucură de o situaţie similară. În consecinţă, „*Mioriţa* se defineşte prin prezenţa obligatorie a acestui episod" (pag. 220).

b) episodul *mioarei năzdrăvane* nu este caracteristic decît pentru zona baladei (adică Moldova, Muntenia, Dobrogea, Oltenia şi o mică parte din Transilvania). Prezenţa acestui episod este tipologic importantă pentru că separă într-o manieră radicală versiunea-colind de versiunea-baladă;

c) *cadrul epic iniţial* (adică temele: „locul dramei", „ciobanii", „hotărîrea ciobanilor", „cauzele omorului") este specific Transilvaniei;

d) episodul *maicii bătrîne* caracterizează zona baladei;

e) dacă grupăm temele în patru episoade distincte şi anume: I) *cadrul epic iniţial*; II) *mioara năzdrăvană*; III) *testamentul ciobanului*; IV) *maica bătrînă* — constatăm că formula baladei tinde, în Muntenia, să includă cele patru episoade; în Moldova ea cuprinde mai ales episoadele II, III, IV, şi în Oltenia episoadele I, II, III, în timp ce formula de colind, în Transilvania, conţine episoadele I şi III;

f) din punct de vedere geografic, *testamentul ciobanului* (III) este prezent în Transilvania, în Oltenia, în Muntenia şi în Moldova; *cadrul epic iniţial* (I) apare în Transilvania, în Oltenia şi în Muntenia; episodul *mioarei năzdrăvane* (II) este atestat în Oltenia, Muntenia, Moldova.[38]

Desigur, statisticile nu sînt decisive cînd este vorba de creaţiile spirituale, fie ele opere ale geniului popular sau cult, căci în orice analiză statistică sînt luate în considerare, la un loc, versiuni de o mare frumuseţe poetică sau de o perfectă transparenţă simbolică

[37] Frecvenţa acestui episod este de 86 % în variantele din Transilvania, 78 % în Oltenia, 74 % în Muntenia şi 81 % în Moldova, o medie de aproape 80 %.

[38] Fochi, *op. cit.*, 220–223.

alături de variante mediocre, mutilate sau repetitive. Dar rezultatele analizelor şi comparaţiilor statistice îşi au utilitatea lor, pentru că indică orientarea generală a procesului creator şi pun în lumină modificările impuse de conjuncturile regionale şi de diferenţele de genuri folclorice.

Faptul că nucleul epic iniţial — *testamentul ciobanului* — se găseşte şi în Macedonia dovedeşte că motivul fundamental era cunoscut la români înainte de despărţirea lor dialectală.[39] După cum se va vedea, testamentul păstorului caracterizează colindul transilvan. Or, colindele sînt cîntece rituale foarte vechi. Bela Bartok subliniase deja arhaismul şi stabilitatea melodiilor populare româneşti. În ceea ce priveşte colindele transilvănene, Bartok precizează că sînt deosebite de cîntecele de Crăciun ale Europei occidentale, adăugînd că „partea cea mai importantă a textelor — poate o treime — nu are nici o legătură cu Crăciunul creştin".[40] E probabil că unele texte vin din epoca pre-creştină. Prezenţa nucleului epic iniţial al *Mioriţei* printre cîntecele rituale confirmă, pe de o parte, arhaismul ei, iar pe de altă parte ne arată că originile sale se găsesc într-un univers religios.

Post-existenţă, căsătorie postumă, „nuntă mioritică"

Sensul colindului transilvan este destul de clar: aflînd că soarta lui e pecetluită, păstorul cere ucigaşilor săi să-l îngroape aproape de stînă, adică nu în cimitirul satului ci în cadrul său familiar; şi mai cere să i se pună pe mormînt anumite obiecte (fluier, trişcă, bucium, trîmbiţă, topor, lance etc.). Cu alte cuvinte, păstorul

---

[39] Cf. textul publicat de Pericle Papahagi în Gr. Tocilescu, *Materiale folkloristice*, Bucureşti, 1900, vol II, p. 938 şi varianta publicată de D. Caracostea, „Mioriţa la armâni" (*Omagiu lui Ion Bianu*, Bucureşti, 1927, pp. 91–108); cf. Fochi, pp. 465–466. A se vedea şi Tache Papahagi, *Paralele folklorice grecoromâne*) Bucureşti, 1944, pp. 7–8; id., *Poezia lirică populară*, Bucureşti, 1967, pp. 383–384. Dar Fochi consideră episodul *testamentul păstorului* anterior creaţiei *Mioriţei*, la baza căreia se afla — după părerea lui — *un fapt real*, ulterior separaţiei dialectale a românilor; cf. *ibid.*, p. 554.

[40] Citat de T. Alexandru, *Béla Bártok despre folclorul românesc*, Bucureşti, 1958, p. 39; cf. Pavel Apostol, *Mioriţa*, p. 60.

speră să se bucure de o post-existență *sui-generis*, căci toate aceste obiecte, instrumente muzicale, unelte și arme specifice modului de existență pastorală, indică o prelungire simbolică (i. e. rituală) a activității sale. Concepția subiacentă este arhaică și se găsește în multe culturi în stadiul etnografic: o viață violent întreruptă se continuă printr-o altă modalitate de existență. În exemplul nostru se întrezărește chiar ideea obscură că post-existența păstorului în anumite obiecte caracteristice este asigurată tocmai de moartea sa violentă. Într-adevăr, suma energiei vitale, care rămîne disponibilă prin întreruperea unei existențe departe de sfîrșitul ei, este „creatoare" în sensul că este susceptibilă de a însufleți orice obiect fabricat de mîna omului.[41] „Existența" păstorului se continuă prin prelungirea simbolică a „activității sale profesionale". Trișca, fluierul, trîmbița vor continua să răsune și, auzind aceste melodii familiare, oile își vor aminti de el și vor începe să plîngă sau vor merge să-l caute prin munți și prin văi[42], sau chiar îi vor cere să se scoale din mormînt și să se-ntoarcă la munca lui.[43]

Ne dăm seama de pe acum de bogăția potențială a celor două teme — mormîntul și obiectele depuse pe mormînt — care sînt de altfel comune celor două versiuni, colind și baladă. Dorința de a nu fi îngropat în cimitir, ci pe lîngă stînă, permite amplificarea ulterioară a peisajului cosmic și transmutarea finală într-o feerie nupțială. Pe de altă parte, tema obiectelor pe care păstorul cere să-i fie depuse pe mormînt este susceptibilă de dezvoltări multiple, cum o probează variantele cele mai reușite ale baladei. Aceste obiecte, legate de activitatea pastorală după cum am văzut mai sus, asigură păstorului, în colindul transilvan, o post-existență rituală. Plecînd de la această idee a post-existenței asigurată de prezența unor instrumente caracteristice și familiare, s-a ajuns la o idee vecină (făcînd parte din același univers funerar): anume, înlocuirea elementelor rituale indispensabile înmormîntării, pe care Brăiloiu o considera, alături de moartea-nuntă, ca esențială pentru înțelegerea *Mioriței*.

---

[41] A se vedea mai sus capitolul V (*Meșterul Manole și Mînăstirea Argeșului*).
[42] Cf. de exemplu, variantele XXIII, XXX, XXXI, XXXII etc.
[43] Cf. varianta XXII.

Putem distinge două studii în rostul unor asemenea obiecte în nucleul epic al *Mioriței*: primul, și cel mai vechi, dovedește dorința păstorului de a-și prelungi o post-existență simbolică departe de sat, prin intermediul instrumentelor specifice meseriei sale; al doilea stadiu indică o reinterpretare mai concret rituală a acestor obiecte, interpretare impusă de obiceiul general de a substitui prin obiecte cosmice realitățile ceremonialului funerar popular.

Tot așa cum instrumentele pe care păstorul dorește să le vadă pe mormînt sfîrșesc prin a figura realitățile culturale ale funeraliilor, plînsul oilor ajunge să înlocuiască lamentațiile rituale.[44] Dar întotdeauna este vorba de vuietul vîntului, de șuierul fluierului, de plînsul oilor.[45] Ceea ce uimește în morfologia atît de bogată a *Mioriței* este structura cosmică a tuturor expresiilor legate de un substrat ritual. Nu numai cimitirul este absent, ci și satul și biserica. Bocetul oilor poate fi interpretat ca o substituție a bocetelor obișnuite numai pentru că cercetarea comparativă a pus în lumină „preistoria“ baladei.

Fochi observă (pag. 276) că documentele transilvănene sînt mai aproape de faptele etnografice, în timp ce versiunile de baladă moldo-valahă sînt mai aproape de artă. Dar trebuie să adăugăm că numai mitologia morții și ritualul funerar au făcut posibilă dezvoltarea ulterioară a baladei. Ideea primitivă de post-existență, pe care tocmai am analizat-o, este susceptibilă de a fi exprimată în forme mereu mai complexe. Dorința și speranța de a duce pînă la capăt, chiar într-o manieră simbolică, existența prematur și violent întreruptă explică importanța pe care o capătă în baladă tema morții-nuntă. Nici o viață nu este completă fără nuntă, și este de ajuns să trimitem lectorul la numeroasele lucrări publicate despre simbolismul nupțial al riturilor și obiceiurilor legate de funeraliile băieților și fetelor tinere, în Europa și în alte regiuni ale lumii.

În România, ritualul ceremoniilor de nuntă postume este foarte răspîndit. Se disting două zone: în prima, cuprinzînd Moldova, Muntenia și o regiune destul de întinsă din nordul Transilvaniei,

---

[44] A se vedea exemple la Fochi, pp. 277 și urm.

[45] A se vedea analiza vocabularului în Fochi, pp. 278 și urm.

există obiceiul căsătoriei simbolice a morților tineri celibatari cu o persoană în viață; în zona a doua, cuprinzînd restul Transilvaniei, Banatul și o prelungire trans-carpatică a Olteniei, partenerul nunții postume este *bradul* sau *lancea*. Cu ocazia acestor ceremonii postume de nuntă se cîntă cîntece caracterizate prin simbolismul nupțial al morții. Asemenea cîntece sînt atestate și la alte popoare[46], cu toate că aria lor de răspîndire este sensibil mai restrînsă decît obiceiul nunții postume. În România, unele din aceste cîntece, de exemplu, *Bradul* și *Zorile*, au un caracter arhaic și sînt cu siguranță pre-creștine.[47] Din acest repertoriu de imagini și simboluri aparținînd ritualului nunții postume s-a inspirat poetului popular.

Dar trecerea de la lumea revelată de aceste cîntece la lumea „nunții mioritice" reprezintă o nouă creație, mai semnificativă decît trecerea de la nunta postumă la cîntecele rituale care o însoțesc. Dacă în versiunea-colind a *Mioriței* obiectele pe care ciobanul le cere spre a-i fi așezate pe mormînt constituie în cele din urmă un simulacru de funeralii, în balada moldo-valahă moartea este total transfigurată.[48] Nu este vorba numai de „o substituire" a obiectelor și ceremoniilor, de care vorbea Brăiloiu, ci chiar vocabularul și simbolismul nupțial al cîntecelor funerare pentru tinerii celibatari sînt depășite. Căci „nunta mioritică" este celebrată într-un cadru cosmic de o asemenea măreție, încît evenimentul morții își pierde semnificația sa imediată pe care o mai avea în bocetele funerare și revelează o dimensiune nebănuită pînă atunci. Fochi remarcă faptul că tema cadrului nupțial, ca un reflex al ceremoniilor nupțiale completînd ritualul funerar, aparține exclusiv folclorului românesc (pag. 529). „*Miorița* oferă un exemplu tipic al formației de transfigurare existentă în popor" (pag. 528).

---

[46] De exemplu în Corsica, în Ungaria, la ruși, la galițieni, la bulgari, la turcii europeni, la grecii moderni; cf. cîteva indicații bibliografice la Fochi, p. 514, n. 1–8.

[47] Există și cîntece de origine clericală care trădează efortul bisericii de a îndepărta aceste resturi de ceremonial păgîn; cf. Fochi, p. 515.

[48] Precizăm că zona europeană în care circulă baladele scoțînd în evidență sensul nupțial al morții este și mai restrînsă decît aria cîntecelor rituale; cf. Fochi, p. 520.

Şi totuşi, acelaşi autor, ca şi Brăiloiu înaintea lui, conchide că imaginea „nunţii mioritice“ nu poate să aibă alt sens decît cel al ceremonialului de care depinde, şi anume „apărarea împotriva puterii malefice a mortului“ (pag. 529). Şi adaugă: „Ciobanul din *Mioriţa* nu doreşte moartea pentru că acesta ar fi în concepţia sa identică cu nunta; el doreşte numai să i se îndeplinească acel ceremonial funerar care convine situaţiei sale spectrale de nelumit.“

Se înţelege că Fochi, ca şi Brăiloiu, şi ca atîţia alţii inaintea lui s-a ferit mai ales de pericolul interpretării „nunţii mioritice“ într-un sens pesimist, adică de a vedea în baladă resemnarea şi pasivitatea ciobanului, şi, în cele din urmă, dorinţa lui de a se stinge în sînul naturii. Dar înlocuirea clişeului „pesimist“ printr-o formulă considerată „optimistă“ pentru că reduce „nunta mioritică“ la o apărare împotriva puterii malefice a mortului nu duce exegeza mai departe.

Preistoria baladei

H. H. Stahl şi Constantin Brăiloiu au fost primii care au descifrat în baladă, ca şi în ceremoniile de nuntă postume, dorinţa celor vii de a pacifica mortul, mai ales de a-l împiedica să devină „nefast“. Nu discutăm aici pînă la ce punct interpretarea morţii dată de Brăiloiu şi de numeroşi alţi folclorişti traduce concepţiile autentic-populare. Se ştie că, pentru societăţile tradiţionale, moartea constituie o experienţă greu accesibilă gîndirii moderne. Pentru a da numai un exemplu, solidaritatea ideilor de fertilitate, de naştere şi moarte, indicată şi prin apropierea şi cîteodată chiar confuzia între divinităţile respective, nu este decît foarte rar înţeleasă în lumea modernă. Numai marii poeţi sau vizionari ca Nietzsche, sau cîţiva rari filozofi mai sînt capabili să sesizeze misterioasa şi paradoxala unitate a vieţii şi a morţii. Ne întrebăm, de exemplu, dacă importanţa acordată de Brăiloiu aspectelor sumbre şi terifiante ale riturilor funerare româneşti corespunde realităţii. În lumea rurală frica de strigoi nu pare să joace rolul capital pe care i-l atribuie Brăiloiu. Este mai mult cu putinţă ca, în România şi în alte părţi în Europa Orientală, frica de strigoi şi de vampiri să fie mai degrabă rezultatul unei crize ocazionale,

al unei panici rapid devenită colectivă ca urmare a unor calamităţi excepţionale, de exemplu, epidemii şi flageluri de ordin cosmic sau istoric.

Dar chiar dacă se acceptă interpretarea morţii şi riturilor funerare româneşti prezentată de Brăiloiu şi împărtăşită de folclorişti, rămîne de dovedit continuitatea între lume a tenebrelor şi a teoriilor ancestrale şi universul senin şi transfigurat al *Mioriţei*. N-avem decît să recitim versiunea Alecsandri. Aici „pe un picior de plai, pe o gură de rai" intri în cu totul altă lume, care, nu numai că nu are nimic de-a face cu riturile funerare şi frica de strigoi, dar nici nu seamănă măcar cu cîmpurile şi satele româneşti, aşa cum sînt văzute ele de un „ochi profan", în lumina experienţei de toate zilele. În *Mioriţa* universul întreg este transfigurat. Sîntem introduşi într-un cosmos liturgic, în care se săvîrşesc Mistere (în sensul religios al acestui termen). Lumea se revelează „sacră", cu toate că această sacralitate nu pare, la prima vedere, de structură creştină. După cum au arătat analizele precedente, concepte specific creştine nu sînt atestate în *Mioriţa*. Nu există decît episodul bătrînei mame căutîndu-şi fiul, care aminteşte de alte piese folclorice vorbind despre peregrinările Fecioarei în căutarea lui Isus. Dar chiar în folclorul religios românesc creştinismul nu este cel al bisericii. Una din caracteristicile creştinismului ţărănesc al românilor şi al Europei orientale este prezenţa a numeroase elemente religioase „păgîne", arhaice, cîteodată abia creştinizate. Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o „creştinism cosmic", pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creştinismului, insistînd, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume.

Acest „creştinism cosmic" nu este atît de evident în *Mioriţa*, cît în alte piese ale folclorului religios românesc. Dar aici, ca şi în altă parte, este vorba de un cosmos transfigurat. Moartea nu este considerată o simplă nuntă, ci o nuntă de proporţii şi de structură cosmică. ***Balada revelează o solidaritate mistică între om şi natură, care nu mai este accesibilă conştiinţei moderne.*** Nu este vorba de un „panteism", pentru că acest Cosmos nu este „sacru" prin el însuşi, prin propriul lui mod de a fi, ci este sanctificat prin participarea la misterul nunţii. Şi tot ca o nuntă au fost

interpretate de misticii și teologii creștini agonia și moartea lui Cristos. Este suficient să amintim un text de Sfîntul Augustin în care Cristos, „ca un nou mire (...) vine în patul nupțial al crucii, și urcînd în el, săvîrșește nunta (*procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo, praesagio nuptiarum exiit at campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando per viam usque venit ad crucis torum et ibi ascendendo coniugium...*)[49].

Cît despre acceptarea morții, doar dintr-o perspectivă raționalistă poate fi considerată ca o probă de „pasivitate" sau de resemnare. În universul valorilor folclorice, atitudinea păstorului exprimă o decizie existențială mai profundă: „nu te poți apăra împotriva destinului cum te aperi împotriva dușmanului"; nu poți decît să impui o nouă semnificație consecințelor ineluctabile ale unui destin gata să se împlinească. Nu este vorba de un „fatalism", pentru că un fatalist nici măcar nu se crede capabil de a schimba semnificația a ceea ce i-a fost predestinat.

Episodul mioarei năzdrăvane pune admirabil de bine în evidență toate acestea. În versiunea Alecsandri, ca și într-un mare număr de variante, oaia nu comunică o informație privind complotul, ci dezvăluie într-o manieră oraculară „ceea ce a fost hotărît". Avem încă o dovadă a geniului creator al poetului popular în alegerea elementului oracular în locul unei explicații „realiste" (cum, de exemplu, în unele variante în care oița face în așa fel ca să rămîie în urma turmei, și descoperă complotul. De altfel, plasîndu-ne în universul valorilor caracteristice ale creațiilor populare, această explicație „realistă" pare recentă; căci fabulosul este cel care domină episodul întreg, și o oiță capabilă să vorbească n-are nevoie să facă pe spionul pentru a descoperi complotul).

Societățile pastorale au moștenit de la vechile culturi de vînători credința că gesturile și revelațiile animalelor au funcție de oracol, pentru că acestea cunosc viitorul. Ca peste tot în lumea arhaică, și pentru păstorul mioritic destinul a fost revelat de o mioară. Că se apără sau nu, că va învinge sau nu, nu are importanță. Oricare ar fi rezultatul luptei, păstorul știe că în cele din urmă va trebui să moară.

---

[49] Sf. Augustin, *Sermo suppositus*, 120, 8 (*In Natali Domini*, IV).

„Teroarea istoriei"şi răspunsul păstorului

Desigur, această decizie de a accepta destinul nu trădează o concepţie pesimistă a existenţei, nici pasivitatea de care atît s-a vorbit de la Alecsandri încoace. Criticile lui Caracostea, H. H. Stahl şi Brăiloiu erau întemeiate. Dar este în zadar să se caute „optimismul" *Mioriţei* în dragostea păstorului pentru munca lui, sau în apărarea celor vii împotriva strigoilor. Nu se poate vorbi despre optimism pentru că este vorba de o revelaţie tragică. Mesajul cel mai profund al baladei îl constituie voinţa păstorului de a schimba sensul destinului său, de a preface nefericirea lui într-un moment al liturgiei cosmice, transfigurîndu-şi moartea în „nuntă mistică", chemînd pe lîngă el soarele şi luna şi proiectîndu-se printre stele, ape şi munţi. Desigur, noi am văzut că tot acest repertoriu de gesturi, imagini şi simboluri exista deja, cel puţin virtual, în riturile şi credinţele ceremoniilor de nuntă postume. Dar poetul popular a ştiut să transfigureze aceste clişee tradiţionale într-o „nuntă mioritică" de structură cosmică. În baladă, semnificaţia acestei nunţi nu mai este substituirea elementelor rituale cu scopul de a efectua simbolic o nuntă postumă; măreţia fabuloasă a ceremoniilor mistice este răspunsul dat de păstor cruntului său destin. El reuşeşte *să prefacă un eveniment nefericit într-o taină a nunţii*, pentru că moartea unui tînăr păstor necunoscut se transformă în celebrări nupţiale de proporţii cosmice.

Mai ales semnificaţia acestui episod a fost puţin cunoscută. Pentru a măsura consecinţele unei asemenea voinţe de transfigurare a unei condamnări la moarte într-o „nuntă mioritică", e de ajuns s-o comparăm cu unele reacţii tipice ale societăţilor moderne. Aflînd că soartea i s-a decis, păstorul nu se lamentează şi nu se abandonează desperării, nici nu încearcă să anuleze sensul lumii şi al existenţei, „demistificîndu-l" cu turbare iconoclastă şi proclamînd nihilismul absolut ca singur răspuns posibil dat revelaţiei absurdului. În alţi termeni, păstorul nu se comportă ca atîţi reprezentanţi iluştri ai nihilismului modern. Răspunsul său e cu totul altul: preface nenorocul care-l condamnă la moarte într-un mister al tainei nunţii maiestuos şi feeric care, în cele din urmă, *îi permite să triumfe asupra propriului destin.*

Să repetăm: această revalorizare a temei tradiționale efectuată de baladă reprezintă o nouă creație, care proiectează drama pastorală într-un cu totul alt orizont spiritual. „Nunta mioritică“ constituie o soluție viguroasă și originală dată brutalității de neînțeles a unui destin tragic: „Adeziunea“ aproape totală a poporului și a intelectualilor români la drama mioritică nu este deci lipsită de rațiune. Inconștient, atît poeții populari care cîntau și ameliorau continuu balada, cît și intelectualii care o învățau la școală, simțeau o afinitate secretă între destinul păstorului și cel al poporului român. Eroul mioritic a reușit să găsească un sens nefericirii lui asumînd-o nu ca pe un eveniment „istoric“ personal, ci ca pe un mister sacramental. *El a impus deci un sens absurdului însuși*, răspunzînd printr-o feerie nupțială nefericirii și morții.

Nu astfel au reacționat românii, ca și alte popoare ale Europei orientale, în fața invaziilor și catastrofelor istorice. Ceea ce am numit în altă parte „teroarea istoriei“ este exact înțelegerea acestui fapt: deși ești gata să săvîrșești orice, cu toate sacrificiile și oricît eroism, ești condamnat de istorie, aflîndu-te la răspîntia invaziilor (nenumăratele invazii barbare de la sfîrșitul antichității pînă în evul mediu) sau în vecinătatea marilor puteri militare dinamizate de fanatisme imperialiste. Nu există apărare militară sau politică eficace în fața „terorii istoriei“, prin simplul fapt al inegalității zdrobitoare între invadatori și popoarele invadate. Nu vreau să zic, desigur, că acestea din urmă nu s-au apărat militar și politic, și de multe ori cu succes. Dar în cele din urmă situația nu putea fi schimbată. Modeste grupuri politice de țărani nu puteau să reziste mult timp maselor de invadatori.

O situație similară se întîlnește și în alte regiuni ale lumii și în alte epoci istorice: să ne amintim numai de evrei și de vecinii lor aflați la confluența imperiilor militare. Desperării și nihilismului nu li se putea răspunde decît printr-o interpretare religioasă a „terorii istoriei“. Am discutat în altă parte răspunsurile unor popoare din antichitate și ale evreilor.[50] Cît despre populațiile rurale ale Europei orientale, ele au reușit să suporte dezastrele și persecuțiile datorită mai ales creștinismului cosmic

[50] Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, 1949.

la care ne-am referit mai sus. Concepţia unui cosmos răscumpărat prin moartea şi reînvierea Mîntuitorului şi sanctificat de paşii lui Dumnezeu, ai lui Isus, ai Fecioarei şi ai sfinţilor, permite să regăseşti, fie chiar numai sporadic şi simbolic, o lume încărcată de virtuţile şi frumuseţile de care terorile şi invaziile despuiau lumea istorică. Nu este locul aici să arăt că o asemenea concepţie religioasă nu implică nici pesimism, nici pasivitate. Este vorba de o reinterpretare a creştinismului, în care momente istorice sînt asumate ca momente aparţinînd dramei cristologice şi, în final, transfigurate.

O asemenea revalorizare a creştinismului reprezintă o creaţie care a servit de model, sau de ghid altor creaţii folclorice. Elementul esenţial este constituit de *capacitatea de a anula consecinţele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic, încărcîndu-le de valori pînă atunci necunoscute*. Nu vom osteni niciodată spunînd că un asemenea proces, departe de a trăda o resemnare pasivă, ilustrează dimpotrivă forţa inegalabilă de creaţie a geniului popular. Acest creştinism cosmic nu este decît aluziv şi cifrat în baladă, şi acesta este motivul pentru care Dan Botta vorbea despre „thraci“ şi „Dionisos“. Dar formula prin care păstorul preface nefericirea lui în „nuntă mioritică“ este de acelaşi ordin cu toate celelalte care au servit la transformarea unei adversităţi în contrariul său.

În concluzie, ceea ce analiza noastră a scos mai ales în evidenţă este importanţa şi continuitatea momentelor creatoare în elaborarea *Mioriţei*, de la rudimentele para-rituale ale colindelor pînă la balada în versiunea lui Alecsandri. Şi succesul fără precedent al acesteia din urmă, atît printre intelectuali cît şi în popor, confirmă încă o dată prestigiul creativităţii. Într-adevăr, versiunea lui Alecsandri s-a răspîndit, prin manualele şcolare, la sate, şi cîteodată chiar a înlocuit într-o manieră definitivă variantele locale (cf. Fochi, p. 547). Acest fapt are o adîncă semnificaţie, căci dovedeşte: 1) că perfecţiunea literară a versiunii lui Alecsandri nu contrazice canonul estetic popular; 2) că procesul creator, început cu secole în urmă, continuă şi în zilele noastre; 3) că şi revalorizările mai recente ale baladei în cultura română modernă se înscriu pe aceeaşi direcţie a procesului creator şi, într-un fel, îl prelungesc.

În ultimă instanţă, dacă *Mioriţa* şi-a cucerit un loc unic la cele două niveluri ale culturii româneşti — folcloric şi cult — înseamnă că poporul, ca şi intelectualii, recunosc în această capodoperă a geniului popular modul lor de a exista în lume şi răspunsul cel mai eficace pe care ei pot să-l dea destinului, cînd se arată, ca de atîtea ori, ostil şi tragic. Şi acest răspuns constituie, de fiecare dată, o nouă creaţie spirituală.

Desigur, nu vrem să spunem că *Mioriţa* sintetizează toate caracteristicile geniului românesc. Dar „adeziunea" întregului popor la această capodoperă folclorică rămîne totuşi semnificativă, şi nu se poate concepe o istorie a culturii româneşti fără o exegeză a acestei solidarităţi.

1962, 1969

INDEX

Cuprins

Culegere şi paginare HUMANITAS

Printed and bound in Germany
by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH
A member of the Mohndruck printing group

Numele etnic al dacilor își revelează semnificația religioasă primitivă numai în universul valorilor specifice vînătorilor și războinicilor. La fel, cultul lui Zalmoxis nu poate fi înțeles decît după ce se dezvăluie sensul inițiatic al ocultării și epifaniei zeului. Mitul cosmogonic românesc își revelează trăsăturile sale specifice după ce descifrăm nu numai preistoria „dualismului“ balcanic și central-asiatic, dar și sensul ascuns al „oboselii lui Dumnezeu“ după ce a creat Pămîntul, expresie surprinzătoare a unui *deus otiosus* reinventat de creștinismul popular într-un efort disperat de a-l desolidariza pe Dumnezeu de imperfecțiunile lumii și de apariția răului.

MIRCEA ELIADE

ISBN 973-28-0554-4